المستصفى

من علم الأصول

تصنيف

الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي

(٤٥٠ - ٥٠٥هـ)

الجزء الثالث

«طرق الاستنباط»

دراسة وتحقيق

الدكتور حمزة بن زهير حافظ

الجامعة الاسلامية - كلية الشريعة

المدينة المنورة

القطب الثالث [من الكتاب](1)

في

كيفية استثمار الأحكام من مثمرات الأصول

ويشتمل هذا القطب على: صدر، ومقدمة، وثلاثة فنون.

صدر القطب الثالث

إعلم: أن هذا القطب هو عمدة علم [أصول الفقه](2)، لأن ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها، واجتنائها من أغصانها، إذ نفس الأحكام [ليس يرتبط باختيار المجتهدين رفعها](3) ووضعها.

والأصول الأربعة - من الكتاب والسنة(4) والإجماع والعقل - لا مدخل لاختيار(5) العباد(6) في تأسيسها وتأصيلها.

1- ساقطة من م، د.

2- ص، د: الأصول.

3- م: ليست ترتبط باختيار المجتهدين ورفعها.

4- نهاية 315 من م.

5- نهاية 118/أ من د.

6- ص: العقلاء.

وإنما مجال اضطراب المجتهد [وتمحله](١) واكتسابه استعمال الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها(٢) من مداركها.

والمدارك هي الأدلة السمعية، ومرجعها إلى الرسول ﷺ، إذ منه يسمع الكتاب - أيضاً -، وبه يعرف الإجماع.

والصادر منه من مدارك الأحكام ثلاثة:

- إما لفظ.
- وإما فعل.
- وإما سكوت وتقرير.

ونرى أن نؤخر الكلام في الفعل والسكوت، لأن الكلام فيهما أوجز.

واللفظ، إما أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومه، أو بفحواه ومفهومه، أو بمعناه ومعقوله - وهو الاقتباس الذي يسمى قياساً -.

فهذه ثلاثة فنون:

- المنظوم.
- والمفهوم.
- والمعقول(٣).

١ـ ساقطة من م.

٢ـ ص: واقتناثها.

٣ـ نهاية ٣١٦ من م.

الفن الأول
في
المنظوم
وكيفية الاستدلال بالصيغة من حيث اللغة والوضع

ويشتمل هذا الفن على مقدمة وأربعة أقسام.

القسم الأول: في المجمل والمبين.

القسم الثاني: في الظاهر والمؤول.

القسم الثالث: في الأمر والنهي.

القسم الرابع: في العام والخاص.

فهذا صدر هذا القطب.

أما المقدمة، فتشتمل على سبعة فصول:

الفصل الأول: في مبدأ اللغات، أنه اصطلاح أم توقيف.

الفصل الثاني: في أن اللغة هل تثبت قياساً .

الفصل الثالث: [في الأسماء العرفية][1].

الفصل الرابع: [في الأسماء الشرعية][2].

١- في ص، د: "اللفظ المفيد وغير المفيد"، والصحيح ما هو موجود في المطبوعة، واللفظ المفيد وغير المفيد هو الفصل الخامس.

٢- ص، د: "الأسماء العرفية"، وهو خطأ، بل الفصل الرابع في الأسماء الشرعية، والفصل الثالث في العرفية.

الفصل الخامس: [في اللفظ المفيد وغير المفيد](1).

الفصل السادس: في طريق فهم المراد من الخطاب - على الجملة -.

الفصل السابع: في الحقيقة والمجاز(2).

* * *

* *

*

1ـ ص، د: "الأسماء الشرعية"، وهو خطأ، كما اتضح سابقاً.

2ـ نهاية 317 من م.

مقدمة

الإستدلال

الفصل الأول
في
مبدأ اللغات

وقد ذهب قوم إلى: أنها اصطلاحية(١).

إذ كيف تكون توقيفاً ولا يفهم التوقيف إذا لم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفاً للمخاطب باصطلاح سابق!

وقال قوم: إنها توقيفية(٢).

إذ الاصطلاح لا يتم إلا بتَخطاب(٣) ومناداة ودعوة إلى الوضع، ولا يكون ذلك إلا بلفظ معروف قبل الاجتماع للاصطلاح.

وقال قوم: القدر الذي [يحصل به التنبيه](٤) والبعث على

١ــ نهاية ١٣٤/أ من ص. والقول بأن اللغات اصطلاحية ــ أي تواضع الناس عليها ــ هو قول أبي هاشم الجبائي وأتباعه، وهذا ما يفهم من كلام أبي الحسين البصري في المعتمد ١٥/١ حيث قال في تعريف الكلام: "هو ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة، المتواضع على استعمالها في المعاني". وابن جني ينسب هذا المذهب إلى أكثر أهل النظر. فراجع الخصائص ٤٠/١ وراجع ــ أيضاً ــ الإحكام للآمدي ٥٧/١ حيث نسب هذا الرأي لجماعة من المتكلمين، والعضد على ابن الحاجب ١٩٤/١، والمحصول ١ــ٢٤٤/١.

٢ــ وهو مذهب أبي الحسن الأشعري وابن فورك. المراجع السابقة.

٣ــ م: بخطاب.

٤ــ ص: تحصل به البينة.

الاصطلاح يكون بالتوقيف، وما بعده يكون بالاصطلاح(١).

والمختار: أن النظر في هذا، إما أن يقع في الجواز أو في الوقوع.

أما الجواز(٢) العقلي، فشامل للمذاهب الثلاثة.

والكل في حيز الإمكان.

أما التوقيف، فبأن يخلق [الله](٣) الأصوات والحروف، بحيث يسمعها واحد أو جمع، ويخلق لهم العلم بأنها قصدت للدلالة على المسميات، والقدرة الأزلية لا تقصر عن ذلك.

وأما الاصطلاح، فبأن يجمع الله دواعي جمع من العقلاء للاشتغال بما هو مهمهم وحاجتهم من تعريف(٤) الأمور الغائبة التي لا يمكن [الإشارة](٥) إليها، فيبتدىء واحد، ويتبعه الآخر، حتى يتم الاصطلاح.

بل، العاقل الواحد ربما ينقدح له وجه الحاجة، وإمكان التعريف بتأليف الحروف، فيتولى الوضع، ثم يعرف الآخرين بالإشارة والتكرير معها للفظ مرة بعد أخرى، كما يفعل الوالدان(٦)

١ــ وهو قول الأستاذ أبي إسحاق الاسفرائيني. راجع البرهان ١٧٠/١ والمراجع السابقة.

٢ــ نهاية ٣١٨ من م.

٣ــ ساقطة من م، ص.

٤ــ نهاية ١١٨/ب من د.

٥ــ م: الإنسان أن يصل.

٦ــ ص، د: الأبوان.

بالولد الرضيع(١)، وكما يعرف الأخرس ما في ضميره(٢) بالإشارة.

وإذا أمكن كل واحد من القسمين، أمكن التركيب منهما جميعاً.

أما الواقع من هذه الأقسام [الثلاثة](٣)، فلا مطمع في معرفته يقيناً إلا ببرهان عقلي، أو بتواتر خبر، أو سمع قاطع.

ولا مجال لبرهان العقل في هذا.

ولم ينقل بتواتر.

ولا فيه سمع قاطع.

فلا يبقى إلا رجم الظن في أمر لا يرتبط به تعبد عملي(٤)، ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة، فالخوض فيه - إذاً - فضول لا أصل له.

فإن قيل: قال الله - تعالى -: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾(٥).

فهذا يدل على أنه [كان](٦) بوحي وتوقيف، فيدل على الوقوع، وإن لم يدل على استحالة خلافه.

قلنا: وليس ذلك دليلاً قاطعاً على الوقوع - أيضاً -؛ إذ

١ـ م: الصغير.

٢ـ نهاية ٣١٩ من م.

٣ـ ساقطة من م، ص.

٤ـ ص: علمي.

٥ـ سورة البقرة، آية.

٦ـ ساقطة من ص.

يتطرق إليه أربع احتمالات:

أحدها: أنه ربما ألهمه الله - تعالى - الحاجة إلى الوضع، فوضع بتدبيره وفكره(١)، ونسب ذلك إلى تعليم الله - تعالى -، لأنه الهادي والملهم ومحرك الداعية، كما تنسب جميع أفعالنا إلى الله - تعالى -(٢).

الثاني: أن الأسماء ربما كانت موضوعة باصطلاح من خلق [خلقه](٣) الله - تعالى - قبل آدم من الجن، أو فريق من الملائكة، فعَلَّمَه الله - تعالى - ما تواضع عليه غيره.

الثالث: أن الأسماء صيغة عموم، فلعله أراد به أسماء السماء والأرض وما في الجنة والنار، دون الأسامي التي حدثت مسمياتها بعد آدم - عليه السلام - من الحرف والصناعات والآلات.

وتخصيص قوله - تعالى - ﴿كلها﴾، كتخصيص قوله - تعالى -: ﴿وأوتيت من كل شيء﴾(٤)، وقوله - تعالى -: ﴿تدمر كل شيء بأمر ربها﴾(٥)، ﴿وهو على كل شيء قدير﴾(٦) إذ يخرج عنه ذاته

١ـ نهاية ٣٢٠ من م.

٢ـ نهاية ١٣٤/ب من ص.

٣ـ ساقطة من ص.

٤ـ سورة النمل، آية "٢٣".

٥ـ سورة الأحقاف، آية "٢٥".

٦ـ سورة هود، آية "٤".

وصفاته.

الرابع: أنه ربما علمه، ثم نسيه(١)، أو لم يعلم غيره، ثم اصطلح بعده أولاده على هذه اللغات المعهودة - الآن -، والغالب أن أكثرها حادثة بعده.

*　　*　　*

*　　*

*

١ـ نهاية ٣٦١ من م.

الفصل الثاني
في
أن الأسماء اللغوية، هل تثبت قياساً؟

وقد اختلفوا فيه:

فقال بعضهم(١): سموا الخمر من العنب خمراً، لأنها تخمر العقل، فيسمى النبيذ خمراً، لتحقق ذلك المعنى [فيه](٢)، قياساً عليه، حتى يدخل في عموم قوله [ﷺ](٣): «حرمت الخمر لعينها»(٤).

وسمي الزاني زانياً؛ لأنه مولج فرجه في فرج محرم، فيقاس عليه اللائط في إثبات اسم الزاني، حتى يدخل في عموم قوله - تعالى - ﴿الزانية والزاني﴾(٥).

١ـ من هؤلاء البعض القاضي أبو بكر الباقلاني، وابن سريج وذكر ابن جني في الخصائص قول المازني وأبي علي الفارسي في ذلك فراجع ٣٥٧/١ وما بعدها. وراجع ـ أيضاً ـ الإحكام للآمدي ٤٣/١، والعضد على ابن الحاجب ١٨٣/١، المحصول ٢ـ٤٥٧/٢، والبرهان ١٧٢/١.

٢ـ ساقطة من ص، د.

٣ـ ساقطة من ص، د.

٤ـ رواه النسائي موقوفاً على ابن عباس بلفظ "حُرِّمت الخمر بعينها، قليلها وكثيرها، والسكر من كل شراب" فراجع سنن النسائي، وأخرجه البزار والطبراني، كذا في الدراية ٢٥١/٢، وفي مجمع الزوائد للهيثمي ٥٦/٥: رواه الطبراني بأسانيد، ورجال بعضها رجال الصحيح.

٥ـ سورة النور، آية "٢".

وسمي السارق سارقاً ، لأنه أخذ مال الغير في خفية، وهذه العلة موجودة في النباش، فيثبت له اسم السارق قياساً(١)، حتى يدخل تحت عموم قوله - تعالى -: ﴿والسارق والسارقة﴾(٢).

- وهذا غير مرضي - عندنا -؛ لأن العرب إن عرفتنا بتوقيفها «أنا وضعنا الاسم للمسكر المعتصر من العنب خاصة»، فوضعه لغيره تقول عليهم واختراع، فلا يكون لغتهم، بل يكون وضعاً من جهتنا.

وإن عرفتنا أنها وضعته لكل ما يخامر العقل أو يخمره، فكيفما كان، فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم، لا بقياسنا.

كما أنهم عرفونا «أن كل مصدر فله(٣) فاعل»، فإذا سمينا فاعل الضرب ضارباً ، كان ذلك عن توقيف، لا عن قياس.

وإن سكتوا عن الأمرين، احتمل أن يكون الخمر اسم ما يعتصر من العنب - خاصة -، واحتمل غيره؛ فَلِمَ نتحكم عليهم، ونقول: «لغتهم هذا»!.

وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعاني، ويخصصونها بالمحل، كما يسمون الفرس(٤) «أدهم» لسواده، و «كميتاً» لحمرته، والثوب

١ـ نهاية ١١٩/أ من د.

٢ـ سورة المائدة، آية "٣٨".

٣ـ ص: فإنه.

٤ـ نهاية ٣٢٣ من م.

المتلون بذلك اللون، بل الآدمي المتلون بالسواد - لا يسمونه بذلك الاسم، لأنهم ما وضعوا الأدهم والكميت[1] للأسود والأحمر، بل لفرس أسود وأحمر.

وكما سموا الزجاج الذي تقر فيه المائعات قارورة، أخذاً من القرار، ولا يسمون الكوز والحوض قارورة، وإن قر الماء فيه.

فإذاً: كل ما ليس على قياس التصريف - الذي عرف منهم بالتوقيف - فلا سبيل إلى إثباته ووضعه بالقياس.

وقد أطنبنا في شرح هذه المسألة في كتاب «أساس القياس».

فثبت بهذا: أن اللغة وضع كلها، وتوقيف، ليس فيها قياسٌ - أصلا -[2].

* * *
* *
*

١ـ نهاية ١/١٣٥ من ص.

٢ـ نهاية ٣٢٤ من م.

الفصل الثالث

في

الأسماء العرفية

إعلم: أن الأسماء اللغوية تنقسم إلى: وضعية، وعرفية.

والاسم يسمى عرفياً باعتبارين.

أحدهما: أن يوضع الاسم لمعنى عام، ثم يُخَصِصُ عرف الاستعمال - من أهل اللغة - ذلك الاسم ببعض مسمياته.

كاختصاص اسم «الدابة» بذوات الأربع، مع أن الوضع لكل ما يدب.

واختصاص اسم «المتكلم» بالعالم بعلم الكلام، مع أن كل قائل ومتلفظ متكلم.

وكاختصاص اسم الفقيه والمتعلم[1] ببعض العلماء وبعض المتعلمين [2]، مع أن الوضع عام، قال الله - تعالى - ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾[3]، وقال - تعالى -: ﴿خلق الإنسان علمه البيان﴾[4]، وقال عز وجل: ﴿فمالهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً﴾[5].

١ـ د: المعلم.

٢ـ د: المعلمين.

٣ـ سورة البقرة، آية "٣١".

٤ـ سورة الرحمن، آية "٤".

٥ـ سورة النساء، آية "٧٨".

الاعتبار الثاني: أن يصير الاسم(١) شائعاً في غير ما وضع له أولاً، بل فيما هو مجاز فيه، كالغائط [والعَذِرة، فالغائط: «الموضع](٢) المطمئن من الأرض»، والعذرة: «الفناء(٣) الذي يستتر به وتقضى الحاجة من ورائه».

فصار أصل الوضع منسياً، والمجاز معروفاً سابقاً إلى الفهم بعرف الاستعمال، [فيسمى هذا عرفياً، وهو من اللغة(٤)، إلا أنه ثبت - هذا بعرف الاستعمال](٥)، وذلك بالوضع الأول.

فالأسامي اللغوية: إما وضعية، وإما عرفية.

أما ما انفرد المحترفون وأرباب الصناعات بوضعة لأدواتهم، فلا يجوز أن يسمى عرفياً، لأن مبادىء اللغات والوضع الأصلي - كلها - كانت كذلك، فيلزم أن يكون جميع الأسامي اللغوية عرفية.

* * *

* *

*

١ـ نهاية ٣٢٥ من م.

٢ـ ساقطة من م.

٣ـ م: البناء، وراجع لسان العرب ٤/٥٥٤.

٤ـ نهاية ١١٩/ب من د.

٥ـ ساقطة من م.

الفصل الرابع
في
الأسماء الشرعية

قالت المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء: الأسماء لغوية، ودينية، وشرعية(١).

أما اللغوية فظاهرة.

وأما الدينية: فما نقلته الشريعة إلى أصل الدين، كلفظ الإيمان، والكفر، والفسق.

وأما الشرعية، فكالصلاة، والصوم، والحج، والزكاة(٢).

واستدل القاضي على فساد مذهبهم بمسلكين:

الأول: أن هذه الألفاظ يشتمل عليها القرآن، والقرآن نزل بلغة العرب، قال الله - تعالى -: ﴿إنا جعلناه قرآناً عربياً﴾ و ﴿بلسان عربي مبين﴾ ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾.

ولو قال: «أطعموا العلماء»، وأراد الفقراء، لم يكن هذا

١ـ يقول الآمدي ـ في تعليقه على الخلاف بين هذه الفرق والفقهاء، وبين القاضي أبي بكر ـ: والحجاج هنا مفروض فيما استعمله الشارع من أسماء أهل اللغة، كلفظ الصوم والصلاة، هل خرج به عن وضعهم، أم لا؟. راجع الإحكام للآمدي ٢٧/١، والمعتمد ٢٣/١، المحصول ١ـ٤١٤/١.

٢ـ نهاية ١٣٥/ب من ص.

بلسانهم، وإن كان اللفظ المنقول عربياً ، فكذلك إذا نُقِل اللفظ عن موضوعه إلى غير موضوعه، أو جُعِلَ عبارة عن بعض موضوعه، أو متناولاً لموضوعه وغير موضوعه، فكل ذلك ليس من لسان العرب.

الثاني: أن الشارع[١] لو فعل ذلك، للزمه تعريف الأمة - بالتوقيف - نقل تلك الأسامي، فإنه إذا خاطبهم بلغتهم لم يفهموا إلا موضوعها، ولو ورد فيه توقيف لكان متواتراً، فإن الحجة لا تقوم بالآحاد.

احتجوا بقوله - تعالى -: ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾[٢] وأراد به الصلاة نحو بيت المقدس.

وقال ﷺ «نهيت عن قتل المصلين»[٣] وأراد به المؤمنين، وهو خلاف اللغة.

قلنا: أراد بالإيمان التصديق بالصلاة والقبلة، وأراد بالمصلين المصدقين بالصلاة ، وسمى التصديق بالصلاة صلاة على سبيل التجوز، وعادة العرب تسمية الشيء بما يتعلق به نوعاً من التعلق، والتجوز من نفس اللغة.

احتجوا بقوله ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون باباً ، أعلاها شهادة

١ـ نهاية ٣٢٧ من م.

٢ـ سورة البقرة، آية "١٤٣".

٣ـ تقدم تخريجه.

أن لا إله إلا الله، وأدناها[1] إماطة الأذى عن الطريق»[2].

وتسمية الإماطة إيماناً خلاف الوضع.

قلنا: هذا من أخبار الآحاد، فلا يثبت به مثل هذه القاعدة.

وإن ثبتت، فهي دلالة الإيمان، فيتجوز بتسميته إيماناً.

احتجوا: بأن الشرع وضع عبادات لم تكن معهودة، فافترقت إلى أسام، وكان استعارتها من اللغة أقرب من نقلها من لغة أخرى أو إبداع أسام لها.

قلنا: لا نسلم أنه حدث في الشريعة عبادة لم يكن لها اسم في اللغة.

فإن قيل: فالصلاة في اللغة ليست عبارة عن الركوع والسجود، ولا الحج[3] عبارة عن الطواف والسعي.

قلنا: عنه جوابان.

الأول: أنه ليس الصلاة في الشرع - أيضاً - عبارة عنه، بل الصلاة عبارة عن الدعاء - كما في اللغة -.

والحج عبارة عن القصد[4].

١ـ نهاية ٣٢٨ من م.

٢ـ رواه مسلم، فراجع صحيحه (مع شرح النووي) ٦/٢، وفي البخاري: "الإيمان بضع وستون شعبة، والحياء شعبة من الإيمان" راجع صحيح البخاري (مع السندي) ١١/١.

٣ـ نهاية ١٢٠/أ من د.

٤ـ نهاية ١٣٦/أ من ص.

والصوم عبارة عن الإمساك[1].

والزكاة عبارة عن النماء[2].

لكن، الشرع شرط في إجزاء هذه الأمور أموراً أخر تنضم إليها:

فشرط في الاعتداد بالدعاء الواجب انضمام الركوع والسجود إليه.

وفي قصد البيت أن ينضم إليه الوقوف والطواف.

والاسم غير متناول له، لكنه شرط الاعتداد بما ينطلق عليه الاسم، فالشرع تصرف بوضع الشرط، لا بتغيير الوضع.

الثاني: أنه يمكن أن يقال: سميت جميع الأفعال صلاة، لكونها متبعاً بها فعل الإمام، فإن التالي للسابق من[3] الخيل يسمى مصلياً، لكونه متبعاً.

هذا كلام القاضي - رحمه الله -:

والمختار عندنا: أنه لا سبيل إلى إنكار تصرف الشرع في هذه الأسامي، ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكلية - كما ظنه قوم -.

١ـ نهاية ٣٢٩ من م.

٢ـ م: النمو

٣ـ م، ص: في.

ولكن، عرف اللغة تصرف[1] في الأسامي من وجهين:

أحدهما: التخصيص ببعض المسميات، كما في الدابة.

فتصرف الشرع في الحج والصوم والإيمان من هذا الجنس، إذ للشرع عرف في الاستعمال، كما للعرب.

والثاني: في إطلاقهم الاسم على ما يتعلق به الشيء ويتصل به، كتسميتهم الخمر محرمة، والمحرم شربها، والأم محرمة، والمحرم وطؤها.

فتصرفه في الصلاة كذلك، لأن الركوع والسجود [شرط][2] شرطه الشرع في تمام الصلاة، فشمله الاسم بعرف استعمال الشرع، إذ إنكار كون الركوع والسجود ركن الصلاة ومن نفسها بعيد.

فتسليم هذا القدر من التصرف بتعارف الاستعمال للشرع أهون من إخراج السجود والركوع من نفس الصلاة.

وهو كالمهم المحتاج إليه، إذ ما يصوره[3] الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسام معروفة، ولا يوجد ذلك في اللغة إلا بنوع تصرف فيه.

أما ما استدل به من أن القرآن عربي، فهذا لا يخرج هذه

١ـ م ص: في.

٢ـ ساقطة من م د.

٣ـ نهاية ٣٣١ من م.

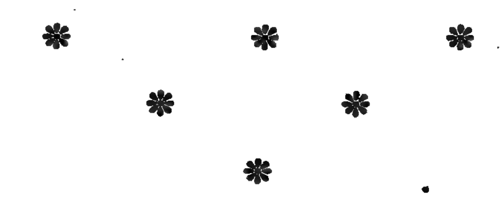
الأسامي عن أن تكون عربية، [ولا يسلب](١) اسم العربي عن القرآن، فإنه لو اشتمل على مثل هذه الكلمات بالعجمية، لكان لا يخرجه عن كونه عربياً - أيضاً - كما ذكرناه في الأصل(٢) الأول من الكتاب.

أما قوله: «إنه كان يجب عليه التوقيف على تصرفه».

- فهذا - أيضاً - إنما يجب إذا لم يفهم مقصوده من هذه الألفاظ بالتكرير والقرائن مرة بعد أخرى.

فإذا فهم هذا، فقد حصل الغرض.

فهذا أقرب - عندنا - مما ذكره القاضي - رحمه الله -.



١ـ ص: وإلا سلب.

٢ـ م: القطب.

الفصل الخامس
في
الكلام المفيد

إعلم: أن الأمور منقسمة إلى ما يدل على غيره(١)، وإلى ما لا يدل.

فأما ما يدل، فينقسم(٢) إلى:

- ما يدل بذاته، وهو الأدلة العقلية.

وقد ذكرنا مجامع أقسامها في مدارك العقول من مقدمة الكتاب.

- وإلى ما يدل بالوضع.

وهو ينقسم إلى: صوت، وغير صوت، كالإشارة والرمز.

والصوت ينقسم في دلالته إلى مفيد، وغير مفيد.

والمفيد، كقولك «زيد(٣) قائم» و «زيد خرج راكباً».

وغير المفيد، كقولك «زيد لا [وعَمْرو في](٤)، فإن هذا لا يحصل منه معنى، وإن كان آحاد كلماته موضوعة للدلالة.

١ـ نهاية ١٣٦/ب من ص.

٢ـ نهاية ١٢٠/ب من د.

٣ـ ص: رجل.

٤ـ ص: كلما جدار خرج.

وقد اختلف في تسمية هذا كلاماً:

فمنهم من قال: هو كمقلوب رجل وزيد، [مثل قولك](1) «لجر وديز»، فإن هذا لا يسمى كلاماً(2).

ومنهم من سماه كلاماً، لأن آحاده(3) وضعت للإفادة.

واعلم: أن المفيد من الكلام ثلاثة أقسام: اسم، وفعل، وحرف - كما في علم النحو -.

وهذا لا يكون مفيداً حتى يشتمل على اسمين، أسند أحدهما إلى الآخر، نحو «زيد أخوك» و «الله ربك» أو اسم أسند إلى فعل، نحو قولك «ضرب زيد» و «قام عمرو».

وأما الاسم والحرف، كقولك «زيد من» و «عمرو في» فلا يفيد حتى تقول «من مضر» و «في الدار».

وكذلك قولك «ضرب قام»، لا يفيد إذ لم يتخلله اسم.

وكذلك قولك «من في قد عَلَى».

واعلم: أن المركب من الاسم والفعل والحرف تركيباً مفيداً ينقسم إلى:

١ـ ساقط من م.

٢ـ في شرح ابن عقيل لألفية ابن مالك ١٤/١ قال: الكلام المصطلح عليه عند النحويين عبارة عن "اللفظ المفيد فائدة يحسن السكوت عليها" وهو في اللغة: اسم لكل ما يتكلم به، مفيداً كان أو غير مفيد. وراجع ـ أيضاً ـ الخصائص لابن جني ١٧/١.

٣ـ نهاية ٣٣٣ من م.

- مستقل بالإفادة من كل وجه.

- وإلى ما لا يستقل بالإفادة [أصلا][1] إلا بقرينة.

- وإلى ما يستقل بالإفادة من وجه دون وجه.

مثال الأول: قوله - تعالى -: ﴿ولا تقربوا الزنا﴾[2]، ﴿ولا تقتلوا أنفسكم﴾[3].

وذلك يسمى نصاً، لظهوره، والنص في السَيْر: هو الظهور فيه، ومنه منصة العروس للكرسي الذي تظهر عليه.

والنص ضربان:

- ضرب هو نص بلفظه ومنظومه - كما ذكرناه -.

- وضرب هو نص بفحواه ومفهومه، نحو قوله - تعالى -: ﴿ولا تقل لهما أف﴾[4]، ﴿ولا تظلمون فتيلا﴾[5]، ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾[6]، ﴿ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك﴾[7].

فقد اتفق أهل اللغة[8] على: أن فهم ما فوق التأفيف من

١- ساقطة من م.

٢- سورة الإسراء، آية "٣٢".

٣- سورة النساء، آية "٢٩" وهي نهاية ٣٣٤ من م.

٤- سورة الإسراء، آية "٢٣".

٥- سورة النساء، آية "٧٧".

٦- سورة الزلزلة، آية "٧".

٧- سورة النساء.

٨- ص: كل لغة.

الضرب والشتم، وما وراء الفتيل والذَّرَّة من المقدار الكثير - أسبق إلى الفهم منه من نفس الذرة والفتيل والتأفيف.

ومن قال: إن هذا معلوم بالقياس.

- فإن أراد به أن المسكوت عنه عرف بالمنطوق، فهو حق.

وإن أراد به أنه يحتاج فيه إلى تأمل، أو يتطرق إليه احتمال، فهو[1] غلط.

وأما الذي لا يستقل إلا بقرينة:

فكقوله - تعالى -: ﴿أو يعفو الذي بيده[2] عقدة النكاح﴾[3]، وقوله ﴿ثلاثة قروء﴾[4]، وكل لفظ مشترك ومبهم.

وكقوله: «رأيت أسداً وحماراً وثوراً» إذا أراد شجاعاً وبليداً، فإنه لا يستقل بالدلالة على مقصوده إلا بقرينة.

وأما الذي يستقل من وجه دون وجه:

فكقوله - تعالى -: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾[5].

وكقوله - تعالى -: ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾[6].

١ـ نهاية ٣٣٥ من م.

٢ـ نهاية ١/١٣٧ من ص.

٣ـ سورة البقرة، آية "٢٣٧".

٤ـ سورة البقرة، آية "٢٢٨".

٥ـ سورة الأنعام، آية "١٤١".

٦ـ سورة التوبة، آية "٢٩".

فإن الإيتاء ويوم الحصاد معروف. ومقدار ما يؤتى غير معلوم.
والقتال وأهل الكتاب معلوم، وقدر الجزية مجهول.
فخرج من هذا: أن اللفظ المفيد - بالإضافة إلى مدلوله -:
- إما أن لا يتطرق إليه احتمال، فيسمى «نصاً».
- أو يتعارض فيه الاحتمالات من غير ترجيح فيسمى «مجملاً» و «مبهماً»(١).
- أو يترجح أحد احتمالاته [على الآخر](٢).
فيسمى بالإضافة إلى الاحتمال الراجح «ظاهراً».
وبالإضافة إلى الاحتمال البعيد «مؤولاً».
فاللفظ المفيد - إذاً -: إما نص، أو ظاهر، أو مجمل.

* * *
* *
*

١ـ نهاية ٣٣٦ من م.
٢ـ ساقطة من ص.

الفصل السادس

في

طريق فهم المراد من الخطاب

إعلم: أن الكلام إما أن يسمعه نبي أو مَلَك من الله - تعالى -.

أو يسمعه نبي أو ولي من مَلَك.

أو تسمعه الأمة من النبي.

فإن سمعه مَلَك أو نبي من الله - تعالى -، فلا يكون حرفاً ولا صوتاً ولا لغة موضوعة حتى يعرف معناه بسبب تقدم المعرفة بالمواضعة.

لكن، يعرف المراد منه: بأن يخلق الله - تعالى - في السامع علماً ضرورياً بثلاثة أمور[1]:

- بالمتكلم[2].
- وبأن ما سمعه من كلامه.
- وبمراده من كلامه.

فهذه ثلاثة أمور لابد وأن تكون معلومة.

والقدرة الأزلية ليست قاصرة عن اضطرار المَلَك والنبي إلى العلم بذلك.

١ـ ص: أشياء.

٢ـ نهاية ٣٣٧ من م.

ولا متكلم إلا وهو محتاج إلى نصب علامة لتعريف ما في ضميره إلا الله - تعالى -، فإنه قادر على اختراع علم ضروري به، من غير نصب علامة.

وكما أن كلامه ليس من جنس كلام البشر، فسمعه الذي يخلقه لعبده ليس من جنس سمع الأصوات، ولذلك يعسر علينا تفهم كيفية سماع موسى كلام الله - تعالى - الذي ليس بحرف ولا صوت، كما يعسر على الأكمه تفهم كيفية إدراك البصير للألوان والأشكال.

أما سماع النبي كلامه من الملك، فيحتمل أن يكون بحرف وصوت دال على معنى كلام الله، فيكون[1] المسموع الأصوات الحادثة، التي هي فعل الملك، دون نفس الكلام.

ولا يكون هذا سماعاً لكلام الله بغير واسطة، وإن كان يطلق عليه اسم سماع[2] كلام الله - تعالى -، كما يقال: «فلان سمع شعر المتنبي» وإن سمعه من غيره، وسمع صوت غيره، وكما قال - تعالى -: ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾[3].

وكذلك سماع الأمة من الرسول ﷺ كسماع الرسول من

١ــ نهاية ٣٣٨ من م.

٢ــ نهاية ١٣٧/ب من ص.

٣ــ سورة التوبة.

الملك، ويكون طريق فهم المراد تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة.

ثم، إن كان «نصاً» لا يحتمل، كفى فيه معرفة اللغة.

وإن تطرق إليه الاحتمال، فلا يعرف المراد منه حقيقة، إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ.

والقرينة:

- إما لفظ مكشوف، كقوله - تعالى -: ﴿وآتوا[١] حقه يوم حصاده﴾[٢] والحق هو العُشْر.

- وإما إحالة على دليل العقل، كقوله - تعالى -: ﴿والسموات مطويات بيمينه﴾[٣]، وقوله - عليه السلام -: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»[٤].

- وإما قرائن[٥] أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق، لا تدخل تحت الحصر والتخمين، يختص بدركها المشاهد لها، فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة، أو

١ـ نهاية ٣٣٩ من م.

٢ـ سورة الأنعام، آية "١٤١".

٣ـ سورة الزمر، آية "٦٧".

٤ـ في مسلم: "إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه كيف يشاء" راجع مسلم (مع النووي) ٢٠٤/١٦.

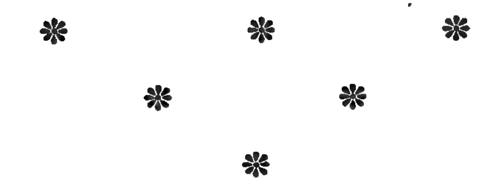
٥ـ بداية ١٢٢/أ من د، أما ورقة (١٢١) من نسخة "د" فهي مفقودة.

مع قرائن من ذلك الجنس، أو من جنس آخر، حتى توجب علماً ضرورياً بفهم المراد، أو توجب ظناً.

وكل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة، فتتعين فيه القرائن.

وعند منكري العموم والأمر، يتعين تعريف الأمر والاستغراق بالقرائن، فإن قوله - تعالى -: ﴿فاقتلوا المشركين﴾[1] وإن أكده بقوله «كلهم»، و«جميعهم» فيحتمل الخصوص - عندهم -، كقوله - تعالى -: ﴿تدمر كل شيء بأمر ربها﴾[2] ﴿وأوتيت من كل شيء﴾[3]، فإنه أريد به البعض.

وسيأتي تفصيل ذلك - إن شاء الله تعالى -.



١- سورة التوبة، آية "٥" وهي نهاية ٣٤، من م.

٢- سورة الأحقاف، آية "٢٥".

٣- سورة النمل، آية "٢٣".

الفصل السابع
في
الحقيقة والمجاز

اعلم: أن اسم الحقيقة مشترك.

إذ قد يراد به: ذات الشيء وحده.

[ويراد به: حقيقة الكلام](١).

ولكن، إذا استعمل في الإلفاظ أريد به: ما استعمل في موضوعه.

والمجاز: ما استعملته العرب في غير موضوعه(٢).

وهو ثلاثة أنواع:

الأول: ما استعير للشيء بسبب المشابهة في خاصية مشهورة.

كقولهم للشجاع: «أسد»، وللبليد: «حمار».

فلو سمي الأبخر «أسداً» لم يجز، لأن البخر(٣) ليس مشهوراً في حق الأسد.

الثاني: الزيادة.

١ـ ساقطة من ص، د.

٢ـ الكلام على المجاز يراجع في الخصائص لابن جني ٤٤٢/٢، الإحكام للأمدي ٢٢/١، المحصول ١ـ٤٤٥/١، إرشاد الفحول ص٢١، المعتمد ١٧/١.

٣ـ نهاية ٣٤١ من م.

كقوله - تعالى -: ﴿ليس كمثله شيء﴾(1).

فإن الكاف وضعت للإفادة، فإذا استعملت على وجه لا يفيد، كان على خلاف الوضع.

الثالث: النقصان الذي لا يبطل التفهيم.

كقوله - تعالى -: ﴿وسئل القرية﴾(2).

والمعنى: واسأل أهل القرية.

وهذا النقصان اعتادته العرب، فهو توسع(3) وتجوز.

وقد يعرف المجاز بإحدى علامات أربع:

الأولى: أن الحقيقة جارية على العموم في نظائره إذ قولنا «عالم»، لما [عنى به «ذو علم»](4) صدق على كل ذي علم.

وقوله ﴿وسئل القرية﴾ يصح في بعض الجمادات، لإرادة صاحب القرية.

ولا يقال «سل البساط والكوز»، وإن كان قد يقال «سل الطلل والربع» لقربه من المجاز المستعمل.

الثانية: أن يعرف بامتناع الاشتقاق عليه.

إذ «الأمر» إذا استعمل في حقيقته اشتق منه [اسم](5) الآمر،

1- سورة الشورى، آية "11".

2- سورة يوسف، آية "82".

3- نهاية 138/أ من ص.

4- ص، د: صدق على ذي علم واحد.

5- ساقطة من ص، د.

وإذا استعمل في «الشأن» مجازاً لم يشتق منه «آمر»، و«الشأن» هو المراد بقوله - تعالى -: ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾(١) وبقوله - تعالى -: ﴿إذا جاء أمرنا﴾(٢).

الثالثة: أن تختلف صيغة الجمع على الاسم.

فيعلم أنه مجاز في أحدهما؛ إذ «الأمر» الحقيقي يجمع على أوامر، وإذا أريد به «الشأن» يجمع على أمور.

الرابعة: أن الحقيقي إذا [كان، له](٣) تعلق بالغير، فإذا استعمل فيما لا تعلق له به، لم يكن له مُتَعَلَّق.

كالقدرة، إذا أريد بها الصفة، كان لها مقدور، وإن أريد بها المقدور - كالنبات الحسن العجيب، إذ يقال: «انظر إلى قدرة الله تعالى» - أي: إلى عجائب مقدوراته - لم يكن له متعلق، إذ النبات(٤) لا مقدور له(٥).

واعلم: أن كل مجاز فله حقيقة.

وليس من ضرورة كل حقيقة أن يكون لها مجاز.

بل، ضربان من الأسماء لا يدخلها المجاز:

١ـ سورة يونس، آية "٩٧".

٢ـ سورة هود، آية "٤٠".

٣ـ ساقطة من ص، د.

٤ـ نهاية ١٣١/أ من د.

٥ـ نهاية ٣٤٣ من م.

الأول: أسماء الأعلام، نحو «زيد» و «عمرو»؛ لأنها أسام وضعت للفرق بين الذوات، لا للفرق بين الصفات.

نعم، الموضوع للصفات قد يجعل علماً، فيكون مجازاً، كالأسود بن الحارث، إذ لا يراد به الدلالة على الصفة، مع أنه وضع له، فهو مجاز.

أما إذا قال: «قرأت المزني وسيبويه»، وهو يريد كتابيهما، فليس ذلك إلا كقوله - تعالى -: ﴿وسئل القرية﴾(١) فهو على طريق حذف اسم الكتاب، معناه: «قرأت كتاب المزني»، فيكون في الكلام مجاز بالمعنى الثالث المذكور للمجاز.

الثاني: الأسماء التي لا أعم منها [ولا أبعد](٢).

كالمعلوم، والمجهول، والمدلول، والمذكور(٣)، إذ لا شيء إلا وهو حقيقة فيه، فكيف يكون مجازاً عن شيء.

هذا تمام المقدمة.

ولنشتغل بالمقاصد: وهي كيفية اقتباس الأحكام من الصيغ والألفاظ المنطوق بها.

وهي أربعة أقسام:

١ـ سورة يوسف، آية "٨٢".

٢ـ ساقطة من ص، د.

٣ـ نهاية ٣٤٤ من م.

المجمل

و

المبين

القسم الأول
من
الفن الأول
من
مقاصد القطب الثالث
في
المجمل والمبين

اعلم: أن اللفظ:

- إما أن يتعين معناه، بحيث لا يحتمل غيره، فيسمى «مبيناً» و «نصاً».

- وإما[1] أن يتردد بين معنيين فصاعداً من غير ترجيح، فيسمى «مجملا».

- وإما أن يظهر في أحدهما، ولا يظهر في الثاني، فيسمى «ظاهراً»،.

والمجمل: «هو اللفظ الصالح لأحد معنيين» الذي لا يتعين

١ــ نهاية ١٣٨/ب من ص.

معناه، لا بوضع اللغة، ولا بعرف الاستعمال[1].

وينكشف ذلك بمسائل:

* * *
* *
*

1ـ للاطلاع على عبارات الأصوليين في تعريف "النص" "والظاهر" "والمجمل" يراجع البرهان لإمام الحرمين 412/1 وما بعدها، والإحكام للآمدي 165/1، 197، والمحصول 1ـ316/1، إرشاد الفحول ص178، حاشية العطار (على جمع الجوامع) 308/1.

«مسألة»

قوله - تعالى -: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾(١) و ﴿حرمت(٢) عليكم الميتة﴾(٣) ليس بمجمل.

وقال قوم - من القدرية -: هو مجمل(٤).

لأن الأعيان لا تتصف بالتحريم، وإنما يحرم فعل ما يتعلق بالعين، وليس يُدرى ما ذلك الفعل.

فيحرم من الميتة، مسها، أو أكلها، أو النظر إليها، أو بيعها، أو الانتفاع بها؟ فهو مجمل.

والأم يحرم منها النظر، أو المضاجعة، أو الوطء؟، فلا يدرى [أيُّهُ و](٥) لابد من تقدير فعل، وتلك الأفعال كثيرة، وليس بعضها أولى من بعض.

- وهذا فاسد، إذ عرف الاستعمال كالوضع، ولذلك قسمنا الأسماء إلى عرفية ووضعية، وقدمنا بيانها.

ومن أنس بتعارف أهل اللغة، واطلع على عرفهم، علم أنهم لا

١ـ سورة النساء، آية "٢٣".

٢ـ نهاية ٣٤٥ من م.

٣ـ سورة المائدة، آية "٣".

٤ـ وهو رأي أبي الحسن الكرخي، وأبو عبد الله البصري. راجع المعتمد ٣٣٣/١.

٥ـ م: ص، د: لأنه.

يستريبون في أن من قال: «حرمت عليك الطعام والشراب» أنه يريد الأكل دون النظر والمس، وإذا قال: «حرمت عليك هذا الثوب» أنه يريد اللبس. وإذا قال: «حرمت عليك النساء» أنه يريد الوقاع.

وهذا صريح عندهم، مقطوع به، فكيف يكون مجملاً.

والصريح تارة يكون بعرف الاستعمال، وتارة بالوضع، [وكل واحد منهما ينفي الإجمال](١).

وقال قوم: هو من(٢) قبيل المحذوف، كقوله - تعالى -: ﴿وسئل القرية﴾(٣) أي: أهل القرية، وكذلك قوله - تعالى -: ﴿أحلت لكم بهيمة الأنعام﴾(٤) أي: أكل البهيمة، ﴿وأحل لكم صيد البحر﴾(٥).

- وهذا إن أراد به إلحاقه بالمجمل، فهو خطأ.

وإن أراد به حصول الفهم به - مع كونه محذوفاً - فهو صحيح.

وإن أراد به إلحاقه بالمجاز، فيلزمه تسمية الأسماء العرفية مجازاً.

١- م: ذلك واحد في نفي الإجمال.

٢- نهاية ١٣١/ب من د.

٣- سورة يوسف، آية "٨٢".

٤- سورة المائدة، آية "١" وفي نسخة ص ذكر قبل هذه الآية، آية ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾.

٥- سورة المائدة، آية "٩٦".

«مسألة»

قوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»(١) يقتضي - بالوضع - نفي(٢) نفس الخطأ والنيسان، وليس [الأمر](٣) كذلك.

وكلامه ﷺ يَجِلُّ عن الخلف.

فالمراد به: رفع حكمه، لا على الإطلاق، بل الحكم الذي عرف بعرف الاستعمال - قبل ورود الشرع - إرادته بهذا اللفظ.

فقد كان يفهم - قبل الشرع - [قول](٤) القائل لغيره: «رفعت عنك الخطأ والنسيان»، إذ يفهم منه رفع حكمه، - لا على الإطلاق - وهو المؤاخذة بالذم والعقوبة.

فكذلك قول رسول الله ﷺ نص صريح فيه، وليس بعام في جميع أحكامه من الضمان ولزوم القضاء وغيره.

١ـ روي هذا الحديث بألفاظ أخرى متقاربة كرواية ابن ماجة عن ابن عباس "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" قال الألباني صحيح. فراجع صحيح سنن ابن ماجة ٣٤٨/١ إلا أن كثيراً من أهل الحديث تكلم فيه.. ولكن العجلوني في كشف الخفاء قال بعد أن ذكر له عدة طرق: بمجموع هذه الطرق يظهر أن للحديث أصلاً. فراجع الكشف ٤٣٣/١. وأخرجه الحاكم في المستدرك ١٩٨/٢ وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ووافقه الذهبي.

٢ـ نهاية ٣٤٧ من م.

٣ـ ساقطة من م، د.

٤ـ م، ص: من قول.

ولا هو مجمل بين المؤاخذة - التي ترجع(١) إلى الذم ناجزاً، أو إلى العقاب آجلاً - وبين الغُرْم والقضاء.

لأنه لا صيغة لعمومه حتى يجعل عاماً في كل حكم، كما لم يجعل قوله - تعالى -: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾(٢) عاماً في كل فعل، مع أنه لابد من إضمار فعل.

فالحكم - ها هنا - لابد من إضماره، لإضافة الرفع إليه، كالفعل، [ثم](٣) ينزل على ما يقتضيه عرف الاستعمال، وهو الذم والعقاب - ها هنا -، والوطء ثَمّ.

فإن قيل: فالضمان - أيضاً - عقاب، فَلْيَرتفع.

قلنا: الضمان قد يجب امتحاناً، ليثاب عليه، لا للانتقام.

ولذلك يجب على الصبي، والمجنون، وعلى العاقلة بسبب الغير.

ويجب حيث يجب الإتلاف، كالمضطر في المخمصة.

[وقد يجب حيث يثاب على الفعل، كالرمي إلى صف الكفار إذا قتل مسلماً](٤).

وقد يجب عقاباً [، كما يجب](٥) على المتعمد لقتل الصيد،

١- نهاية ١/١٣٩ من ص.

٢- سورة النساء، آية "٢٣"، وهي نهاية ٣٤٨ من م.

٣- ص، د: ثم بل.

٤- ساقطة من م، د.

٥- ساقطة من ص، د.

ليذوق وبال أمره.

وإن وجب على المخطىء بالقتل امتحاناً، فغاية ما يلزم أن يقال: «ينتفي به كل ضمان هو بطريق العقاب، لأنه مؤاخذة وانتقام، بخلاف ما هو بطريق الجبران والامتحان».

والمقصود: أن من ظن(١) أن هذا اللفظ خاص(٢)، أو عام لجميع أحكام الخطأ، أو مجمل متردد، - فقد غلط فيه.

فإن قيل: فلو ورد في موضع لا عُرفَ فيه يُدْرَك به خصوص معناه، فهل يجعل نفياً لأثره بالكلية، حتى يقوم مقام العموم، أو يجعل مجملاً؟.

قلنا: هو مجمل، يحتمل نفي الأثر مطلقاً، ونفي آحاد الآثار، ويصلح أن يراد به الجميع، ولا يترجح أحد الاحتمالات.

وهذا عند من لا يقول بصيغة العموم ظاهر.

أما من يقول بها، فيتبع فيه الصيغة، ولا صيغة للمضمرات، وهذا(٣) قد أضمر فيه الأثر، فعلى ماذا يعول في التعميم!.

فإن قيل: هو [نفي](٤)، فيقتضي وضعه نفي الأثر والمؤثر جميعاً، فإن تعذر نفي المؤثر بقرينة الحس، فالتعذر مقصور عليه،

١ـ نهاية ٣٤٩ من م.

٢ـ ص، د: خلف.

٣ـ نهاية ١/١٣٢ من د.

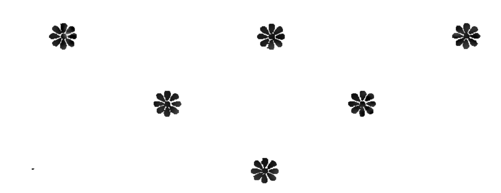
٤ـ د: نص.

فيبقى الأثر منفياً.

قلنا: ليس قوله: «لا صيام[1]، ولا عمل، ولا خطأ، ولا نسيان، أو رفع الخطأ والنيسان» عاماً في نفي المؤثر والأثر، حتى إذا تعذر في المؤثر بقي في الأثر، بل هو لنفي المؤثر - فقط -.

والأثر ينتفي ضرورة بانتفاء المؤثر، لا بحكم عموم اللفظ وشموله له.

فإذا تعذر حمله على المؤثر صار مجازاً، إما عن جميع الآثار، أو عن بعض الآثار، ولا تترجح الجملة على البعض، ولا أحد الأبعاض على غيره.



١ـ نهاية ٣٥٠ من م.

«مسألة»

[في قوله ﷺ](1): «لا صلاة إلا بطهور»، و «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، و «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»(2) و «لا نكاح إلا بولي»(3)، و «لا نكاح إلا بشهود»(4)، و «لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه»(5)، و «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»(6).

1ـ ص، د: في معنى قوله ـ عليه السلام ـ: رفع عن أمتي الخطأ والنيسان، وقوله.

2ـ تقدم تخريجه.

3ـ تقدم تخريجه.

4ـ الحديث بهذا اللفظ قال الزيلعي في الهداية ٥٥/٢: "لم أره بهذا اللفظ" ثم ذكر أن ابن حبان أخرجه عن عائشة مرفوعاً "لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل". وقد ذكر المباركفوري في التحفة ٢٣٥/٤ أن الشافعي روى ما رواه ابن حبان عن الحسن من وجه آخر مرسلاً وقال ـ أي الشافعي ـ: هذا وإن كان منقطعاً فإن أكثر أهل العلم يقولون به. ويذكرون في هذا الباب ما رواه الترمذي، ورجح وقفه على ابن عباس: "البغايا اللاتي ينكحن بغير بينة".

5ـ رواه الترمذي وابن ماجة وأبو داود والدارقطني. فراجع سنن الترمذي ٣٧/١، وابن ماجة ١٤٠/١، وسنن أبي داود ٢٥/١، وسنن الدارقطني ٧١/١. وقد تكلم ابن حجر في التلخيص عن أسانيده، فأطال، ثم قال: "والظاهر أن مجموع الأحاديث يحدث منها قوة تدل على أن له أصلاً" راجع التلخيص الحبير ٧٥/١.

6ـ رواه الدارقطني في سننه ٤٢٠/١ بأسانيد متعددة، قال العجلوني في كشف الخفاء ٣٦٥/١: وأسانيده ضعيفة. ثم نقل كلام ابن حجر، وأنه قال: ليس له إسناد ثابت وإن اشتهر بين

[فإن] (١) هذا نفي لما ليس منفياً بصورته، فإن صورة النكاح(٢) والصوم والصلاة موجودة كالخطأ والنسيان.

وقالت المعتزلة: هو مجمل، لتردده بين نفي الصورة والحكم(٣).

- وهو - أيضاً - فاسد، بل فساده في هذه الصورة أظهر، فإن الخطأ والنسيان ليس اسماً شرعياً، والصلاة والصوم والوضوء والنكاح ألفاظ تصرف الشرع فيها، فهي شرعية.

وعرف الشرع في تنزيل الأسامي الشرعية على مقاصده كعرف اللغة.

فلا يشك في أن الشرع ليس يقصد بكلامه نفي الصورة فيكون خلفاً، بل يريد نفي الوضوء والصوم والنكاح الشرعي، فَعُرف الشرع يزيل هذا الاحتمال. فكأنه صرح بنفي نفس الصلاة الشرعية والنكاح الشرعي.

الناس. التلخيص ٣١/٢. وقد قال ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٤٢٩/٣: والمراد ـ هنا ـ من هذه الأحاديث ونحوها مما فيه نفي ذوات واقعة تتوقف الصحة فيها على إضمار شيء.

١ـ ص، د: في أن.

٢ـ نهاية ٣٥١ من م.

٣ـ هو رأي أبي عبد الله البصري، وخالفه في ذلك أبو الحسين البصري في المعتمد ٣٣٥/١.

فإن قيل: فيحتمل نفي الصحة ونفي[1] الكمال، أي: لا صلاة كاملة، ولا صوم فاضلاً، ولا نكاح مؤكداً ثابتاً، فهل هو محتمل[2] بينهما؟

قلنا: ذهب القاضي إلى أنه مردد بين نفي الكمال والصحة، إذ لابد من إضمار الصحة أو الكمال، وليس أحدهما بأولى من الآخر.

والمختار: أنه ظاهر في نفي الضحة، محتمل لنفي الكمال على سبيل التأويل، لأن الوضوء والصوم [صار عبارة عن الوضوء والصوم الشرعي][3].

وقوله «لا صيام» صريح في نفي الصوم، ومهما حصل الصوم الشرعي - وإن لم يكن فاضلاً كاملاً - كان ذلك على خلاف مقتضى النفي، على ما قدمنا وجه تصرف الشرع في هذه الألفاظ.

فإن قيل: فقوله ﷺ: «لا عمل إلا بنية» من قبيل قوله «لا صلاة» أو من قبيل قوله «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»؟.

قلنا: الخطأ والنسيان ليسا من الأسماء الشرعية، والصوم والصلاة[4] من الأسماء الشرعية.

وأما العمل فليس للشرع فيه تصرف.

١ـ نهاية ٣٥٣ من م.

٢ـ ص، د: مجمل.

٣ـ م، د: صارا عبارة عن الشرعي.

٤ـ نهاية ٣٥٣ من م.

وكيفما كان، فقوله ﷺ: «لا عمل إلا بنية» وقوله: «إنما الأعمال بالنيات» يقتضي عرف الاستعمال نفي جدواه وفائدته، كما يقتضي عرف الشرع نفي الصحة في الصوم والصلاة، فليس هذا من المجملات.

بل، من المألوف[1] - في عرف الاستعمال - قولهم: «لا علم إلا ما نفع» و «لا كلام إلا ما أفاد» و «لا حكم إلا لله» و «لا طاعة إلا له» و «لا عمل إلا ما نفع وأجدى».

وكل ذلك نفي لما لا ينتفي، وهو صدق[2]، لأن المراد منه نفي مقاصده.

دقيقة:

القاضي - رحمه الله - إنما لزمه جعل اللفظ مجملاً بالإضافة إلى الصحة والكمال من حيث إنه نفى الأسماء الشرعية، وأنكر أن يكون للشرع فيها عرف يخالف[3] الوضع.

فلزمه إضمار شيء في قوله - عليه السلام -: «لا صيام» أي: لا صيام مجزياً صحيحاً، أو لا صيام فاضلاً كاملاً، ولم يكن أحد الإضمارين أولى من الآخر.

وأما نحن إذا اعترفنا بعرف الشرع في هذه الألفاظ، صار

١ـ نهاية ١٣٢/ب من د.

٢ـ نهاية ١٤٠/أ من ص.

٣ـ نهاية ٣٥٤ من م.

هذا النفي راجعاً إلى نفس الصوم، كقوله: «لا رجل في البلد» فإنه يرجع إلى نفي الرجل، ولا ينصرف إلى الكمال، إلا بقرينة [تعضد](1) الاحتمال.

* * *
* *
*

١ـ ساقطة من م.

«مسألة»

إذا أمكن حمل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين، وحمله على ما يفيد معنى واحداً، وهو مردد بينهما، فهو مجمل.

وقال بعض الأصوليين(١): يترجح حمله على ما يفيد معنيين، كما لو دار بين ما يفيد وما لا يفيد، يتعين حمله على المفيد.

لأن المعنى الثاني مما قصر اللفظ عن إفادته إذا حمل على الوجه الآخر(٢)، فحمله على الوجه المفيد - بالإضافة إليه - أولى.

- وهذا فاسد؛ لأن حمله على غير المفيد يجعل الكلام عبثاً ولغواً، يجل عنه منصب رسول الله ﷺ، أما المفيد لمعنى واحد فليس بلغو.

وكلماته التي أفادت معنى واحداً لعلها أغلب وأكثر مما يفيد معنيين، فلا معنى لهذا الترجيح.

* * *

* *

*

١ـ نسب الآمدي هذا الرأي إلى الأكثرين، وقال به. فراجع المسألة في الإحكام للآمدي ١٧٤/٢، والعضد على ابن الحاجب ١٦١/٢، وإرشاد الفحول ص١٧١، والمحلى (على جمع الجوامع) ٦٥/٢.

٢ـ نهاية ٣٥٥ من م.

«مسألة»

ما أمكن حمله على حكم متجدد، فليس بأولى مما يحمل اللفظ فيه على التقرير على الحكم الأصلي، أو الحكم العقلي، أو الاسم اللغوي.

لأن كل واحد [منهم](١) محتمل، وليس حمل الكلام عليه رداً له إلى العبث.

وقال قوم: حمله على الحكم الشرعي - الذي هو فائدة خاصة بالشرع - أولى(٢).

- وهو ضعيف، إذ لم يثبت أن رسول الله ﷺ لا ينطق بالحكم (٣) العقلي، ولا بالاسم اللغوي، ولا بالحكم الأصلي، فهذا ترجيح بالتحكم.

مثاله: قوله ﷺ «الإثنان فما فوقهما جماعة»(٤).

١- ساقطة من م، د.

٢- وهو رأي الأكثرين، فراجع الإحكام للآمدي ١٧٥/٢، وابن الحاجب (مع العضد) ١٦١/٢، حاشية العطار على جمع الجوامع ٩٧/٢، التبصرة ص١٩٥، إرشاد الفحول ص١٧٢.

٣- نهاية ٣٥٦ من م.

٤- رواه الإمام أحمد وابن ماجة والدارقطني، وقد جعل البخاري هذا النص عنواناً لباب، فقال: "باب إثنان فما فوقهما جماعة"، ولم ينسبه إلى الرسول ﷺ، ولكن أورد حديث "إذا حضرت الصلاة، فأذنا، وأقيما، ثم ليؤمكما أكبركما" فراجع صحيح البخاري (مع السندي) ١٢١/١، ومسند أحمد ٢٥٤/٥، وسنن ابن ماجة ٣١٢/١، وسنن الدارقطني (مع

فإنه يحتمل: أن يكون المراد به أنه يسمى «جماعة».

ويحتمل: أن يكون المراد به انعقاد الجماعة، أو حصول فضيلتها.

ومثاله - أيضاً - قوله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة»(١).

إذ يحتمل: أن يكون المراد به الافتقار إلى الطهارة، أي: هو كالصلاة حكماً.

ويحتمل: أن فيه دعاء، كما في الصلاة.

ويحتمل: أنه يسمى «صلاة» شرعاً، وإن كان لا يسمى في اللغة صلاة.

فهو مجمل(٢) بين هذه الجهات، ولا ترجيح.

* * *
* *
*

التعليق المغني ٢٨٠/١.

١ـ تقدم تخريجه.

٢ـ نهاية ١٤٠/ب من ص.

«مسألة»

إذا دار الاسم بين معناه اللغوي ومعناه الشرعي، كالصوم والصلاة.

قال القاضي: هو مجمل(١).

لأن: الرسول - عليه السلام - يناطق العرب بلغتهم، كما يناطقهم(٢) بعرف شرعه.

- ولعل هذا - منه - تفريع على مذهب من يثبت الأسامي الشرعية، وإلا فهو منكر للأسامي الشرعية.

وهذا فيه نظر، لأن غالب عادة الشرع استعمال هذه الأسامي على عرف الشرع لبيان الأحكام الشرعية، وإن كان - أيضاً - كثيراً ما يطلق على الوضع اللغوي، كقوله ﷺ: «دعي الصلاة أيام أقرائك» (٣)، و«من باع حراً، أو من باع خمراً، فحكمه كذا»، وإن

١- تراجع هذه المسألة في الإحكام للآمدي ١٧٦/٢، والتبصرة ص١٩٥، البرهان ١٧٧/١، وإرشاد الفحول ص١٧٢، وحاشية العطار (على جمع الجوامع) ٩٧/٢.

٢- نهاية ١٣٣/أ من د.

٣- هذا جزء من حديث المستحاضة التي أمرها الرسول ﷺ أن تدع صلاتها عدد ما كانت تحيض ثم تغتسل وتصلي. رواه أبو داود (مع المعالم) ١٩٢/١، والنسائي (مع السيوطي) ١٨١/١، والترمذي (مع التحفة) ٣٩٣/١، وصحيح سنن ابن ماجة ١٠٢/١، وأصله في صحيح مسلم (مع النووي) ١٧/٤.

كانت الصلاة في حالة الحيض وبيع الخمر والحر لا يتصور إلا بموجب الوضع، فأما الشرعي فلا.

ومثال هذه المسألة: قوله ﷺ - حيث لم يقدم له طعام(١) -: «إني إذاً أصوم»(٢).

فإنه إن حمل على الصوم الشرعي، دل على جواز النية نهاراً.

وإن حمل(٣) على الإمساك لم يدل.

وقوله ﷺ: «لا تصوموا يوم النحر»(٤).

إن حمل على الإمساك الشرعي دل على انعقاده، إذ لولا إمكانه لما قيل له «لا تفعل»، إذ لا يقال للأعمى «لا تبصر».

وإن حمل على الصوم الحسي لم ينشأ منه دليل على الانعقاد.

وقد قال الشافعي: لو حلف أن لا يبيع الخمر، لا يحنث ببيعه، لأن البيع الشرعي لا يتصور فيه.

وقال المزني: يحنث، لأن القرينة تدل على أنه أراد البيع

١ـ ص، د: غداء.

٢ـ رواه مسلم، فراجع صحيحه (بشرح النووي) ٣٤/٨.

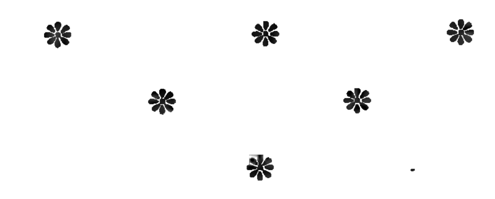
٣ـ نهاية ٣٥٨ من م.

٤ـ النهي عن صوم يوم النحر متفق عليه، فراجع البخاري (مع السندي) ٣٤٠/١، ومسلم (مع النووي) ١٦/٨.

اللغوي[١].

والمختار - عندنا -: أن ما ورد في الإثبات والأمر، فهو للمعنى الشرعي.

وما ورد في النهي، كقوله «دعي الصلاة» فهو مجمل.



١- في حواشي الشرواني والعبادي على تحفة المحتاج ٦٢/١٠ ما نصه: ولو أضاف العقد إلى ما لا يقبله، كأن حلف لا يبيع الخمر أو المستولدة، ثم أتى بصورة البيع، فإن قصد التلفظ بلفظ العقد مضافاً إلى ما ذكره حنث، وإن أطلق فلا. وراجع - أيضاً - روضة الطالبين ٤٩/١١، الوجيز ٢٢٨/٢.

«مسألة»

إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز، فاللفظ للحقيقة إلى أن يدل الدليل أنه أراد المجاز، ولا يكون مجملاً[1].

كقوله: «رأيت - اليوم - حماراً[2]، واستقبلني في الطريق أسد» فلا يحمل على البليد والشجاع إلا بقرينة زائدة.

فإن لم تظهر، فاللفظ للبيهمة والسبع.

ولو جعلنا كل لفظ - أمكن أن يتجوز به - مجملاً، تعذرت الاستفادة من أكثر الألفاظ، فإن المجاز إنما يصار إليه لعارض.

وهذا في مجاز لم يغلب بالعرف، بحيث صار الوضع كالمتروك، مثل الغائط والعذرة، فإنه لو قال «رأيت - اليوم - عذرة، أو غائطاً» لم يفهم منه المطمئن من الأرض وفناء الدار، لأنه صار كالمتروك بعرف الاستعمال، والمعنى العرفي كالمعنى الوضعي في تردد اللفظ بينهما، وليس المجاز كالحقيقي، لكن المجاز[3] إذا صار عرفياً كان الحكم للعرف.

١ـ أورد بعض الأصوليين هذه المسألة في باب "التعارض والتراجيح" فراجع المحصول ٢ـ٥٧٣/٢، إرشاد الفحول ص٢٧٨، الإحكام للآمدي ٢٦٧/٣، حاشية العطار (على جمع الجوامع) ٤٣٠/١.

٢ـ نهاية ٣٥٩ من م.

٣ـ نهاية ١٤١/أ من ص.

«خاتمة جامعة»

إعلم: أن الإجمال:

- تارة يكون في لفظ مفرد.

- وتارة يكون في لفظ[1] مركب.

- وتارة في نظم الكلام، والتصريف، وحروف النسق، ومواضع الوقف والابتداء.

أما اللفظ المفرد:

- فقد يصلح لمعان مختلفة، كالعين: «للشمس، والذهب، والعضو الباصر، والميزان».

- وقد يصلح لمتضادين، كالقرء: «للطهر، والحيض» والناهل: «للعطشان، والريان».

- وقد يصلح لمتشابهين بوجه ما، كالنور: «للعقل، ونور الشمس».

- وقد يصلح لمتماثلين، كالجسم: «للسماء، والأرض»[2] والرجل: «لزيد، وعمرو».

- وقد يكون موضوعاً لهما من غير تقديم وتأخير.

- وقد يكون مستعاراً لأحدهما من الآخر، كقولك: «الأرض

١ـ نهاية ٣٦٠ من م.

٢ـ نهاية ١٢٣/ب من د.

أمُّ البشر» فإن «الأم، وضع اسماً للوالدة - أولاً -. وكذلك اسم «المنافق» و «الكافر» و «الفاسق» و «الصوم» و «الصلاة» فإنه نقل في الشرع إلى معان، ولم يترك المعنى(١) الوضعي - أيضاً -.

أما الاشتراك مع التركيب: فكقوله - تعالى -: ﴿أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾(٢)، فإن جميع هذه الألفاظ مرددة بين الزوج والولي.

وأما الذي بحسب التصريف، فكالمختار: للفاعل والمفعول.

وأما الذي بحسب نسق الكلام، فكقولك: «كل ما علمه الحكيم فهو كما علمه» فإن قولك «فهو كما علمه» متردد بين أن يرجع إلى «كل ما» وبين أن يرجع إلى «الحكيم» حتى تقول: «والحكيم يعلم الحَجَر، فهو - إذاً - كالحجر».

وقد يكون بحسب الوقف والابتداء، فإن الوقف على السموات في قوله - تعالى -: ﴿وهو الله في السموات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم﴾(٣) له معنى يخالف الوقف على الأرض والابتداء بقوله ﴿يعلم سركم وجهركم﴾.

وقوله - تعالى -: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله(٤) والراسخون في

١ـ نهاية ٣٦١ من م.

٢ـ سورة البقرة، آية "٢٣٧".

٣ـ سورة الأنعام، آية "٣".

٤ـ نهاية ٣٦٢ من م.

العلم﴾(١) من غير وقف، يخالف الوقف على قوله ﴿إلا الله﴾، وذلك لتردد الواو بين العطف والابتداء.

ولذلك، قد يصدق قولك: «الخمسة زوج وفرد» أي: هو اثنان وثلاثة، ويصدق قولك: «الإنسان حيوان وجسم»، لأنه حيوان وجسم - أيضاً -، ولا يصدق قولك: «الإنسان حيوان وجسم»، ولا قولك: «الخمسة زوج وفرد»، لأن الإنسان ليس بحيوان وجسم، وليست الخمسة زوجاً وفرداً - أيضاً -، وذلك لأن الواو تحتمل جمع الأجزاء وجمع الصفات.

وكذلك تقول: «زيد طبيب بصير» يصدق وإن كان جاهلاً ضعيف المعرفة بالطب، ولكن بصير بالخياطة، فيتردد البصير بين أن يراد به البصير في الطب، أو يراد وصف زائد في نفسه.

فهذه أمثلة مواضع الإجمال(٢).

وقد تم القول في المجمل، وفي مقابلته المبين.

فلنتكلم في البيان، وحكمه، وحده(٣).

١ـ سورة آل عمران، آية "٧".

٢ـ نهاية ١٤١/ب من ص.

٣ـ نهاية ٣٦٣ من م.

القول
في
البيان والمبين

إعلم: أنه جرت عادة الأصوليين برسم كتاب في البيان.

وليس النظر فيه مما يستوجب أن يسمى «كتاباً»، فالخطب فيه يسير، والأمر فيه قريب.

ورأيت أولى المواضع به، أن يذكر عقيب المجمل، فإنه يفتقر إلى البيان.

والنظر:

- **في حد البيان.**
- **وجواز تأخيره.**
- **والتدرج في إظهاره.**
- **وفي طريق ثبوته.**

فهذه أربعة أمور، نرسم في كل واحد منها مسألة.

«مسألة»

في

حد البيان

إعلم: أن البيان عبارة عن أمر يتعلق بالتعريف والإعلام.

وإنما يحصل الإعلام بدليل.

والدليل محصل للعلم.

فهاهنا ثلاثة أمور: إعلام، ودليل [يحصل](١) به الإعلام، وعلم يحصل من الدليل.

فمن الناس من جعله عبارة عن التعريف(٢).

فقال في حده(٣): إنه إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي.

ومنهم من جعله عبارة عما به تحصل المعرفة، فيما يحتاج إلى المعرفة. أعني: الأمور التي ليست ضرورية، وهو الدليل.

فقال في حده: إنه الدليل الموصل بصحيح النظر فيه إلى [العلم](٤) بما هو دليل عليه.

١ـ ساقطة من م، د.

٢ـ نهاية ٣٦٤ من م.

٣ـ نهاية ١/١٢٤ من د.

٤ـ ص، د: فعل العلم.

وهو اختيار القاضي.

ومنهم من جعله عبارة عن نفس العلم، وهو تبين الشيء، فكان البيان - عنده - والتبين واحد(١).

ولا حجر في إطلاق اسم البيان على كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة.

إلا(٢) أن الأقرب إلى اللغة، وإلى المتداول بين أهل العلم - ما ذكره القاضي، إذ يقال - لمن دل غيره على الشيء -: «بينه له»، «وهذا بيان منك، لكنه لم يتبين» وقال - تعالى -: ﴿هذا بيان للناس﴾(٣) وأراد به القرآن.

وعلى هذا، فبيان(٤) الشيء:

- قد يكون بعبارات وضعت بالاصطلاح، فهي بيان في حق من تقدمت معرفته بوجه المواضعة.

- وقد يكون بالفعل والإشارة والرمز.

إذ الكل دليل، ومبين.

ولكن، صار في عرف المتكلمين مخصوصاً بالدلالة بالقول

١- تراجع تعريفات البيان في الرسالة للشافعي ص٢١، البرهان ١٥٩/١ وما بعدها، الإحكام للآمدي ١٧٧/١، إرشاد الفحول ١٦٨، المحصول ١-٢٢٦/٣.

٢- ص، د: لكن.

٣- سورة آل عمران، آية "١٣٨".

٤- نهاية ٣٦٥ من م.

فيقال: «له بيان حسن» أي: كلام حسن رشيق الدلالة على المقاصد [والأغراض][1].

واعلم: أنه ليس من شرط البيان أن يحصل التبيين به لكل أحد، بل أن يكون بحيث إذا سمع وتؤمل وعرفت المواضعة صح أن يعلم به.

ويجوز أن يختلف الناس في تبين ذلك وتعرفه.

وليس من شرطه أن يكون بياناً لمشكل؛ لأن النصوص المُعْرِبَةَ عن الأمور ابتداءً بيان، وإن لم[2] يتقدم فيها إشكال.

وبهذا يبطل قول من حده: «بأنه إخراج الشيء من حيز[3] الإشكال إلى حيز التجلي»، فذلك ضرب من البيان، وهو بيان المجمل - فقط -.

واعلم: أن كل مفيد من كلام الشارع، وفعله، وسكوته، واستبشاره - حيث يكون دليلاً -، وتنبيهه بفحوى الكلام على علة الحكم - كل ذلك بيان، لأن جميع ذلك دليل، وإن كان بعضها يفيد غلبة الظن، فهو من حيث إنه يفيد العلم بوجوب العمل - قطعاً - دليل وبيان، وهو كالنص.

نعم، كل ما لا يفيد علماً ولا ظناً ظاهراً فهو مجمل، وليس

١ـ ساقطة من م، د.

٢ـ نهاية ١٤٢/أ من ص.

٣ـ نهاية ٣٦٦ من م.

ببيان، بل هو محتاج إلى البيان.

والعموم يفيد ظن الاستغراق عند القائلين به، لكنه يحتاج إلى البيان ليصير الظن علماً، فيتحقق الاستغراق، أو يتبين خلافه، فيتحقق الخصوص[1].

وكذلك، الفعل يحتاج إلى بيان - يتقدمه[2] -، أنه أريد به بيان الشرع، لأن الفعل لا صيغة له[3].

❋ ❋ ❋

❋ ❋

❋

١ـ ص: الخوض.

٢ـ م: تقدمه.

٣ـ نهاية ٣٦٧ من م.

مسألة
في
تأخير البيان

لا خلاف أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، إلا على مذهب من يجوز تكليف المحال(١).

أما تأخيره إلى وقت الحاجة، فجائز عند أهل الحق.

خلافاً للمعتزلة وكثير من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب

١ــ نهاية ١٢٤/ب من د.

الظاهر(١)، وإليه ذهب أبو إسحاق المروزي(٢) وأبو بكر الصيرفي(٣).

وفرق جماعة بين العام والمجمل، فقالوا: يجوز تأخير بيان

١ـ رأي المعتزلة موضح في كتاب المعتمد ٣٤٢/١، وذكر أبو الحسين البصري أن أبا الحسن الكرخي هو الذي يقول بجواز تأخير بيان المجمل دون بيان العموم ويبدو أن هذا هو مذهب الحنفية حيث ذكروا جواز بيان المجمل والمشترك موصولاً ومفصولاً، وأنكروا ما نقله الغزالي عن كثير من أصحابهم، فراجع كشف الأسرار ١٠٨/٣، وأصول السرخسي ٢٨/٢. أما نسبة هذا المذهب ـ وهو عدم جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة ـ إلى أهل الظاهر، فقد رجعت إلى الأحكام لابن حزم ٧٥/١ فوجدته يقول: وقال آخرون جائز ورود المجمل قبل المفسر، والمفسر قبل المجمل. وورودهما معاً، كل ذلك جائز، وبهذا نقول. اهـ. وعلى ذلك فمذهب ابن حزم الظاهري واضح هنا، وهو أنه لا يقول بما قالت به المعتزلة. ولم اطلع على مَنْ منَ الظاهرية قال به. وراجع ـ أيضاً ـ المحصول لـ٢٨٠/٣، الإحكام للآمدي ١٨٢/٢، والبحر المحيط ٤٩٣/٣ وفيه تفصيل في نسبة الآراء لأصحابها، التبصرة ص٢٠٧.

٢ـ أبو إسحاق المروزي: إبراهيم بن أحمد، تلميذ ابن سريج، وإليه انتهت رأسة الشافعية في بغداد، والمروزي نسبة إلى "مرو" الشاهجان وهي إحدى حواضر خرسان. وقد انتقل في آخر حياته إلى مصر، ويذكر له كتاب في الأصول، اسمه "الفصول في معرفة الأصول"، ولم اطلع عليه، توفي سنة ٣٤٠هـ ودفن بالقرب من قبر الشافعي. انظر طبقات الشافعية للأسنوي ٣٧٥/٢، وابن هداية ص٦٦، الفتح المبين ١٨٨/١.

٣ـ أبو بكر الصيرفي: محمد بن عبد الله البغدادي، تلميذ ابن سريج، قال القفال: ما رأيت أعلم بالأصول ـ بعد الشافعي ـ من أبي بكر الصيرفي، له كتاب شرح فيه الرسالة للشافعي ـ ولم اطلع عليه ـ توفي بمصر سنة ٣٣٠هـ. انظر طبقات الشافعية للأسنوي ١٣٢/٢، طبقات ابن هداية ص٦٣، الفتح المبين ١٨٠/١.

المجمل، إذ لا يحصل من المجمل جهل، وأما العام فإنه يوهم العموم، فإذا أريد به الخصوص، فلا ينبغي أن يتأخر بيانه.

مثل قوله - تعالى -: ﴿فاقتلوا المشركين﴾(١) فإنه إن لم يقترن به البيان له أوْهَمَ جواز قتل غير أهل الحرب، [وأدى ذلك إلى قتل من لا يجوز قتله](٢).

والمجمل، مثل قوله - تعالى -: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾(٣) يجوز تأخير بيانه(٤)، لأن الحق مجمل لا يسبق إلى الفهم منه شيء، وهو كما لو قال: «حج في هذه السنة كما سأفصله» أو «اقتل فلاناً غداً بآلة سأعينها من سيف أو سكين».

وفرق طوائف بين الأمر والنهي وبين الوعد والوعيد، فلم يجوزوا تأخير البيان في الوعد والوعيد(٥).

ويدل على جواز التأخير مسالك:

الأول: أنه لو كان ممتنعاً، لكان لاستحالته في ذاته، أو

١ـ سورة التوبة، آية "٥".

٢ـ ساقطة من د، وفي ص: دون المعاهدين.

٣ـ سورة الأنعام، آية "١٤١".

٤ـ نهاية ٣٦٨ من م.

٥ـ نقل الزركشي في البحر المحيط ٣/٥٠ عن ابن السمعاني: "أن الماوردي نقل هذا المذهب عن الكرخي وبعض المعتزلة" ولم يوافق ابن السمعاني على نسبة هذا الرأي للكرخي.

لإفضائه إلى محال.

وكل ذلك يعرف بضرورة أو نظر.

وإذا انتفى المسلكان، ثبت الجواز.

وهذا دليل يستعمله القاضي في مسائل كثيرة.

- وفيه نظر، لأنه لا يورث العلم ببطلان الإحالة، ولا بثبوت الجواز، إذ يمكن أن يكون وراء ما ذكره وفصّله دليل على الإحالة[1]، لم يخطر له[2]، [فلا يمكن أن يكون][3] دليلاً، لا على الإحالة، ولا على الجواز.

فعدم العلم بدليل الجواز لا يثبت الإحالة، وكذلك عدم العلم بدليل الإحالة لا يثبت الجواز، بل عدم العلم بدليل الإحالة لا يكون علماً لعدم الإحالة، فلعل عليه دليلاً ولم نعرفه.

بل، لو عرفنا انتفاء دليل الإحالة لم يثبت الجواز، بل لعله محال وليس عليه دليل يعرفه آدمي.

فمن أين يجب أن يكون كل جائز ومحال في مقدور الآدمي معرفته!.

الثاني: أنه إنما يحتاج إلى البيان للامتثال وإمكانه، ولأجله يحتاج إلى القدرة والآلة، ثم جاز تأخير القدرة وخلق الآلة، فكذلك

١ـ نهاية ١٤٢/ب من ص.

٢ـ ص، د: لهؤلاء.

٣ـ ص، د: ويمكن أن لا يكون.

البيان.

وهذا - أيضاً - ذكره القاضي.

- وفيه نظر، لأنه إنما ينفع لو اعترف الخصم بأنه يحيله لتعذر الامتثال، ولعله يحيله لما فيه من تجهيل، أو لكونه لغواً بلا فائدة، أو لسبب آخر.

وليس[1] في تسليمه تعليل القدرة والآلة بتأتي الامتثال ما يلزمه تعليل غيره به.

الثالث: الاستدلال على جوازه بوقوعه في القرآن والسنة:

قال الله - تعالى -: ﴿فإذا قرأناه فاتبع قرآنه، ثم إن علينا بيانه﴾[2]، وثم للتأخير.

وقال - تعالى -: ﴿الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير﴾[3].

وقال - تعالى -: ﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾[4]، وإنما أراد بقرة معينة، ولم يفصل إلا بعد السؤال.

وقال - تعالى -: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى﴾[5] الآية، وإنما أراد بذي القربى: بني هاشم

١ـ نهاية ٣٧٠ من م.

٢ـ سورة القيامة، آية "١٩".

٣ـ سورة هود، آية "١".

٤ـ سورة البقرة، آية "٦٧".

٥ـ سورة الأنفال، آية "٤١".

وبني المطلب دون بني أمية وكل من عدا بني هاشم، فلما منع بني أمية وبني نوفل، وسئل عن ذلك قال: «إنا [وبنو المطلب][1] لم نفترق في جاهلية ولا إسلام، ولم نزل هكذا»[2] وشبك[3] بين أصابعه.

وقال تعالى - في قصة نوح -: ﴿إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح﴾[4] بيَّن بعد أن توهم أنه من أهله[5].

وأما السنن:

- فبيان المراد بقوله: ﴿وأقيموا الصلاة﴾ بصلاة جبريل في يومين بين وقتين[6].

١ـ د: وبنو هاشم.

٢ـ رواه البخاري بلفظ "إنما بنو المطلب وبنو هاشم شيء واحد" راجع البخاري (مع السندي) ٢/١٩٦.

٣ـ نهاية ٣٧١ من م.

٤ـ سورة هود، آية "٤٦".

٥ـ نهاية ١٢٥/أ من د.

٦ـ في سنن أبي داود ١/١٠٧ عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: "أمَّني جبريل ـ عليه السلام ـ عند البيت مرتين ... إلخ" وراجع في ذلك ـ أيضاً ـ سنن الترمذي ١/٢٧٩ وفيه قال أبو عيسى: حديث ابن عباس حديث حسن صحيح.. اهـ وأصل هذا الحديث متَّفَقٌ عليه في صحيح البخاري ومسلم. فراجع البخاري (مع السندي) ١/١٠١، ومسلم (مع النووي) ٥/١٠٧.

- وقوله - عليه السلام -: «ليس في الخضروات صدقة»(١) ثم قال: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»(٢). وقال: «في أربعين شاة شاة»(٣) و «خذوا عني مناسككم»(٤). كله وَرَدَ متأخراً عن قوله ﴿وآتوا الزكاة﴾ ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع﴾(٥) الآية.

- وقال: ﴿وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم﴾(٦) وهو عام، ثم ورد بعده ﴿ليس على الأعمى حرج﴾(٧)، وكذلك جميع الأعذار.

- وكذلك أمْرُ النكاح والبيع والإرث، ورد - أولاً - أصلها، ثم بين النبي ﷺ بالتدريج من يرث، ومن لا يرث(٨)، ومن يحل نكاحه(٩)، ومن لا يحل، وما يصح بيعه، وما لا يصح.

١- رواه الدارقطني فراجع سننه ٩٥/٢ وقد تكلم ابن حجر في التلخيص الحبير عن سنده، وأورد آراء بعض علماء الحديث في رواته وتضعيفهم لهم.

٢- رواه البخاري ومسلم، فراجع البخاري (مع السندي) ٢٥٩/١، ومسلم (مع النووي) ٥٣/٧.

٣- في البخاري: "وفي صدقة الغنم - في سائمتها - إذا كانت أربعين إلى مائة وعشرين شاة" فراجع البخاري (مع السندي) ٢٥٣/١.

٤- رواه مسلم بلفظ: "لتأخذوا مناسككم" راجع مسلم (مع النووي) ٤٤/٩.

٥- سورة آل عمران، آية "٩٧".

٦- سورة التوبة، آية "٤١".

٧- سورة النور، آية "٦١" وفي ص، د: وردت الآية هكذا: ﴿ليس على الضعفاء ولا على المرضى﴾.

٨- نهاية ١٤٣/أ من ص.

٩- نهاية ٣٧٢ من م.

وكذلك كل عام ورد في الشرع، فإنما ظهر(١) دليل خصوصه بعده.

وهذا مسلك(٢) لا سبيل إلى إنكاره، وإن تطرق الاحتمال إلى أحد هذه الاستشهادات بتقدير اقتران البيان، فلا يتطرق إلى الجميع.

الرابع: أنه يجوز تأخير النسخ بالاتفاق، بل يجب تأخيره، لا سيما عند المعتزلة، فإن النسخ عندهم بيان لوقت العبادة.

ويجوز أن يرد لفظ يدل على تكرار الأفعال على الدوام، ثم ينسخ، ويقطع الحكم بعد حصول الاعتقاد بلزوم الفعل على الدوام، لكن بشرط أن لا يرد نسخ، وهذا - أيضاً - واقع.

فهذه الأدلة [واقعة](٣)، دالة على جواز تأخير البيان عن كل ما يحتاج إلى البيان، من عام، ومجمل، ومجاز، وفعل متردد(٤)، وشرط مطلق غير مقيد.

وهو - أيضاً - دليل على من جوز في الأمر دون [الوعد و](٥) الوعيد، وعلى من قال بعكس ذلك.

وللمخالف أربع شبه:

١ـ م: ورد.

٢ـ ص: دليل.

٣ـ ساقطة من ص، د.

٤ـ نهاية ٣٧٣ من م.

٥ـ ساقطة من م، د.

الأولى: قالوا: إن جوزتم خطاب العربي بالعجمية، والفارسي بالزنجية، فقد ركبتم بعيداً، وتعسفتم.

وإن منعتم، فما الفرق بينه وبين مخاطبة العربي بلفظ مجمل لا يفهم معناه، ولكن يسمع لفظه.

ويلزم منه جواز خطابه بلغة هو واضعها - وحده -، إلى أن يبين.

والجواب من وجهين:

[**أحدهما** - وهو الأوْلى -: أنهم لم قالوا][1]: قوله ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾ كالكلام بلغة لا تفهم، مع أنه يفهم أصل الإيجاب، ويعزم على أدائه، وينتظر بيانه وقت الحصاد.

فالتسوية بينهما تعسف وظلم.

الجواب الثاني: أنا نجوز للنبي - عليه السلام[2] - أن يخاطب جميع أهل الأرض، من الزنج والترك - بالقرآن، ويشعرهم أنه يشتمل على أوامر يعرفهم [المترجم إياها][3].

وكيف يبعد هذا، ونحن نجوز كون المعدوم مأموراً على تقدير الوجود!، فأمر العجم - على تقدير البيان - أقرب.

١ـ ص: الأول: أن نقول لم قلتم إن..، د: الأول هو أنهم لم قالوا.

٢ـ نهاية ٣٧٤ من م.

٣ـ م: بهما المترجم، د: المترجم.

نعم، لا يجعل(١) ذلك خطاباً، بل إنما يسمى خطاباً إذا فهمه المخاطَب، والمخاطب - في مسألتنا - فهم أصل الأمر بالزكاة، وجهل قدر الحق الواجب عند الحصاد.

وكذلك قوله - تعالى -: ﴿أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾ (٢) مفهوم، وتردده بين الزوج والولي معلوم، والتعيين منتظر(٣).

فإن قيل: فليجز خطاب المجنون والصبي.

قلنا: أما من لا يفهم، فلا يسمى مخاطباً (٤)، ويسمى مأموراً، كالمعدوم على تقدير الوجود.

وكذلك الصبي مأمور على تقدير(٥) البلوغ، أعني: من علم الله أنه سيبلغ.

أما الذي يفهم، ويعلم الله ببلوغه، فلا نحيل أن يقال له: «إذا بلغت، فأنت مأمور بالصلاة والزكاة»، والصبا لا ينافي مثل هذا الخطاب، وإنما ينافي خطاباً يعرضه للعقاب في الصبا.

الشبهة الثانية: قولهم: الخطاب يراد لفائدة، وما لا فائدة فيه

١ـ م: لا يحصل، ص: لا نقول.

٢ـ سورة البقرة، آية "٢٣٧".

٣ـ نهاية ١٢٥/ب من د.

٤ـ نهاية ١٤٣/ب من ص.

٥ـ نهاية ٣٧٥ من م.

[وجوده](١) كعدمه، ولا يجوز أن يقول «أبجد هوز» ويريد وجوب الصلاة والصوم، ثم يبينه من بعد؛ لأنه لغو من الكلام، وكذلك المجمل الذي لا يفيد.

قلنا: إنما يجوز الخطاب بمجمل يفيد فائدة ما، لأن قوله - تعالى -: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾(٢) يعرف منه وجوب الإيتاء ووقته، وأنه حق في المال، فيمكن العزم فيه على الامتثال، والاستعداد له، ولو عزم على تركه عصى.

وكذلك (٣) مطلق الأمر إذا ورد، ولم يتبين أنه للإيجاب أو الندب، أو أنه على الفور أو التراخي، أو أنه للتكرار أو للمرة الواحدة - أفاد علم اعتقاد الأصل، ومعرفة التردد بين الجهتين.

وكذلك ﴿أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾(٤) يُعَرِّفُ إمكان سقوط المهر بين الزوج والولي، فلا يخلو عن أصل الفائدة، وإنما يخلو عن كمالها، وذلك غير مستنكر، بل هو واقع في الشريعة والعادة، بخلاف قوله «أبجد هوز»، فإن ذلك لا فائدة له - أصلاً -.

الشبهة الثالثة: أنه لا خلاف في أنه لو قال «في خمس من الإبل شاة»(٥) وأراد خمساً من الأفراس، لا يجوز ذلك، - وإن كان

١ـ م: فيكون وجوده، ص: فوجوده.

٢ـ سورة الأنعام، آية "١٤١".

٣ـ نهاية ٣٧٦ من م.

٤ـ سورة البقرة، آية "٢٣٧".

٥ـ أخرجه البخاري، فراجع البخاري (مع السندي) ٢٥٣/١.

بشرط البيان بعده -، لأنه تجهيل في الحال، وإيهام لخلاف المراد .

فكذلك قوله: ﴿فاقتلوا المشركين﴾[1] يوهم قتل كل مشرك[2] ، وهو خلاف المراد ، فهو تجهيل في الحال.

ولو أراد بالعشرة سبعة، كان ذلك تجهيلاً، وإن كان ذلك جائزاً إن اتصل الاستثناء به، بأن يقول «عشرة إلا ثلاثة».

وكذلك العموم للاستغراق في الوضع، وإنما يراد به الخصوص بشرط قرينة متصلة مبينة، فأما إرادة الخصوص دون قرينة، فهو تغيير للوضع.

وهذا حجة من فرق بين العام والمجمل.

والجواب: أن العموم لو كان نصاً في الاستغراق لكان كما ذكرتموه، وليس كذلك، بل هو مجمل عند أكثر المتكلمين، متردد بين الاستغراق والخصوص، وهو ظاهر عند أكثر الفقهاء في الاستغراق.

وإرادة الخصوص به من كلام العرب، فإن الرجل[3] قد يعبر بلفظ العموم عن كل ما تمثل في ذهنه وحضر[4] في فكره ، فيقول[5]

١ـ سورة التوبة، آية "٥".

٢ـ نهاية ٣٧٧ من م.

٣ـ نهاية ١٤٤/أ من ص.

٤ـ نهاية ٣٧٨ من م.

٥ـ نهاية ١٣٦/أ من د.

- مثلاً -: «ليس للقاتل من الميراث شيء» فإذا قيل له: «فالجلاد والقاتل قصاصاً لا[1] يرث!» فيقول: «ما أردت هذا، ولم يخطر لي بالبال».

ويقول: «للبنت النصف من الميراث» فيقال: «فالبنت الرقيقة والكافرة لا ترث شيئاً!» فيقول: «ما خطر ببالي هذا، وإنما أردت غير الرقيقة والكافرة».

[ويقول: «الأب إذا انفرد يرث المال أجمع» فيقال: «والأب الكافر أو الرقيق لا يرث!» فيقول: «إنما خطر ببالي الأب غير الرقيق والكافر»][2].

فهذا من كلام العرب.

وإذا أراد السبعة بالعشرة، فليس من كلام العرب.

فإذا اعتقد العموم - قطعاً - فذلك لجهله، بل ينبغي أن يعتقد أنه ظاهر في العموم، محتمل للخصوص، وعليه الحكم بالعموم - إن خلى - والظاهر، وينتظر أن ينبه على[3] الخصوص - أيضاً -.

الشبهة الرابعة: أنه إن جاز تأخير البيان إلى مدة مخصوصة، طويلة كانت أو قصيرة، فهو تحكم.

وإن جاز إلى غير نهاية، فربما يخترم النبي - عليه السلام -

١- م، ص: لم.

٢- ساقطة من ص، د.

٣- نهاية ٣٧٦ من م.

قبل البيان، فيبقى العامل بالعموم في ورطة الجهل، متمسكاً بعموم ما أريد به الخصوص.

قلنا: النبي - عليه السلام - لا يؤخر البيان إلا [إذا جوز له التأخير، أو أوجب][1] وعين له وقت البيان، وعرف أنه يبقى إلى ذلك الوقت.

فإن اخترم قبل البيان بسبب من الأسباب، فيبقى العبد مكلفاً بالعموم - عند من يرى العموم ظاهراً، ولا يلزمه حكم ما لم يبلغه، كما لو اخترم قبل النسخ - لما أمر بنسخه -، فإنه يبقى مكلفاً به دائماً.

فإن أحالوا اخترامه قبل تبليغ النسخ - فيما أنزل عليه النسخ فيه - فيستحيل[2] - أيضاً - اخترامه قبل بيان الخصوص فيما أريد به الخصوص، ولا فرق.

* * *
* *
*

١- ص: جوّز له التأخير إذا وجب.

٢- نهاية ٣٨٠ من م.

«مسألة»

ذهب بعض المجوزين لتأخير البيان في العموم إلى: منع التدرج في البيان(١).

فقالوا: إذا ذكر إخراج شيء من العموم، فينبغي أن يذكر جميع ما يخرج، وإلا أوهم ذلك استعمال العموم في الباقي.

- وهذا - أيضاً - غلط، بل من توهم ذلك فهو المخطىء، فإنه كما كان يجوز الخصوص، فإنه ينبغي أن يبقى مجوّزاً له في الباقي وإن أخرج البعض، إذ ليس في إخراج البعض تصريح بحسم سبيل [الإخراج](٢) لشيء آخر.

كيف، وقد نزل قوله - تعالى -: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾(٣) فسئل النبي - عليه السلام - عن الاستطاعة، فقال «الزاد والراحلة»(٤) ولم يتعرض لأمن الطريق

١ـ لم يذكر الآمدي ولا الزركشي ـ وهما ممن يعتني بنسبة المذاهب إلى أصحابها ـ من أصحاب هذا الرأي، وإن كان الزركشي قد فصل في المسألة، وأورد أوجهاً متعددة فيها، فراجع الإحكام للآمدي ١٩٦/٢، والبحر المحيط للزركشي ٥٠٢/٣.

٢ـ ساقطة من م.

٣ـ سورة آل عمران، آية "٩٧".

٤ـ رواه الترمذي وابن ماجة والدارقطني والحاكم والبيهقي، فراجع سنن الترمذي ١٧٧/٣، وفيه قال أبو عيسى: هذا حديث حسن، والعمل عليه عند أهل العلم اهـ وابن ماجة ٩٦٧/٢، وسنن الدارقطني (مع التعليق المغني) ٢١٨/٢. وقد نقل ابن حجر قول أبي

والسلامة(١) وطلب الخفارة، وذلك يجوز أن يتبين بدليل آخر بعده.

وقال - تعالى -: ﴿والسارق(٢) والسارقة﴾(٣) ثم ذكر النصاب بعده، ثم ذكر الحرز بعد ذلك.

وكذلك كان يُخْرِج شيئاً شيئاً من العموم على حسب(٤) وقوع الوقائع.

وكذلك (٥) يخرج من قوله ﴿فاقتلوا المشركين﴾ أهل الذمة مرة، والعسيف [مرة](٦)، والمرأة مرة أخرى.

وكذلك على التدريج، ولا إحالة في شيء من ذلك.

فإن قيل: فإذا كان كذلك، فمتى يجب على المجتهد الحكم بالعموم، ولا يزال منتظراً [لظهور دليل](٧) بعده.

قلنا: سيأتي ذلك في كتاب العموم والخصوص -إن شاء الله-.

بكر بن المنذر - في طرق الحديث -: لا يثبت الحديث في ذلك مسنداً، والصحيح من الروايات رواية الحسن المرسلة - يعني رواية الدارقطني - راجع التلخيص الحبير ٢/٢٢١.

١- نهاية ٣٨١ من م.

٢- نهاية ١٤٤/ب من ص.

٣- سورة المائدة، آية "٣٨".

٤- م: قدر.

٥- نهاية ١٣٦/ب من د.

٦- ساقطة من ص، د.

٧- م: الدليل.

«مسألة»

لا يشترط أن يكون طريق[1] البيان للمجمل، والتخصيص للعموم، كطريق المجمل والعموم.

حتى يجوز بيان مجمل القرآن وعمومه وما ثبت[2] بالتواتر بخبر الواحد.

خلافاً لأهل العراق، فإنهم لم يجوزوا التخصيص في عموم القرآن والمتواتر بخبر الواحد[3].

وأما المجمل فيما تعم به البلوى، كأوقات الصلاة وكيفيتها وعدد ركعاتها ومقدار واجب الزكاة وجنسها [وأوقاصها][4]، فإنهم

١ـ ص: سبيل.

٢ـ نهاية ٣٨٢ من م.

٣ـ في كشف الأسرار (تحقيق محمد البغدادي) ٢٠/٣ قال عبد العزيز البخاري ـ معلقاً على كلام البزدوي ـ: عند العراقيين من مشايخنا والقاضي الإمام أبي زيد ومن تابعه من المتأخرين لا يجوز تخصيص ومعارضة عمومات الكتاب وظواهره بخبر الواحد، لأنها تفيد اليقين، كالنصوص والخصوصات، فأما عند من جعلها ظنية من مشايخنا مثل الشيخ أبي منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فيحتمل أن يجوز تخصيصها به... اهـ بتصرف. وراجع ـ أيضاً ـ ٩٥٣/١، وتيسير التحرير ١٧٣/٣.

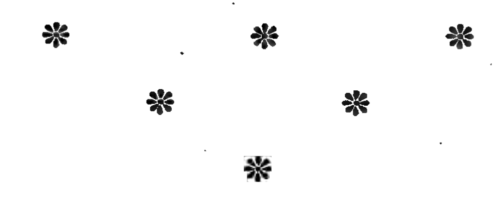
٤ـ ساقطة من م، د. ومعنى الأوقاص ـ في الزكاة ـ هو ما بين الفرضين ـ مفردها الوَقَص ـ نحو أن تبلغ الإبل خمساً ففيها شاة، حتى تبلغ عشراً، فما بين الخمس إلى العشر وَقَص. راجع القاموس الفقهي ـ لسعدي أبو جيب ـ ص٣٨٥.

قالوا: لا يجوز أن يبين إلا بطريق قاطع(1).

وأما ما لا تعم به البلوى: كقطع يد السارق، وما يجب على الأئمة من الحدود، وذكر أحكام المكاتب والمدبر - فيجوز أن يبين بخبر الواحد.

وهذا يتعلق طرف منه بطريق التخصيص، وسيأتي في القسم الرابع.

وطرف يتعلق بما تعم به البلوى، وقد ذكرناه في كتاب الأخبار.



1ـ وهذا القول بناء على أنهم لا يثبتون خبر الواحد فيما تعم به البلوى، فراجع كشف الأسرار ـ تحقيق البغدادي ـ 3/35، وأصول السرخسي 1/368، تيسير التحرير 3/112، التلويح على التوضيح 2/7.

الظاهر

و

المؤول

القسم الثاني
من
الفن الأول
في
الظاهر والمؤوّل

إعلم: أنا بينا أن اللفظ الدال الذي ليس بمجمل:

- إما أن يكون نصاً .
- وإما أن يكون ظاهراً .

والنص: هو الذي لا يحتمل التأويل.

والظاهر: هو الذي يحتمله.

فهذا القدر قد عرفته - على الجملة -.

وبقي عليك - الآن -: أن تعرف [اختلاف التعارف](1) في إطلاق لفظ النص، وأن تعرف حده، وحد الظاهر، وشرط التأويل المقبول.

فنقول: النص اسم مشترك، يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه:

الأول: ما أطلقه الشافعي - رحمه الله -، فإنه سمى الظاهر

١ـ م: الاختلاف.

نصاً(١)، وهو منطبق على اللغة، ولا مانع منه في الشرع.

والنص - في اللغة - بمعنى الظهور، تقول العرب: نصَّت الظبية رأسها» إذا رفعته وأظهرته، وسمى الكرسي منصة، إذ تظهر(٢) عليه العروس(٣).

وفي الحديث: «كان رسول الله ﷺ إذا وجد فرجة(٤) نص»(٥).

فعلى هذا حده حد الظاهر: «هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه، من غير قطع».

فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص.

الثاني - وهو الأشهر -: ما لا يتطرق إليه احتمال - أصلاً - لا على قرب؛ ولا على بعد.

كالخمسة - مثلاً - فإنه نص في معناه(٦)، لا يحتمل الستة ولا الأربعة، وسائر الأعداد.

١- لاحظ إمام الحرمين هذا من صنيع الشافعي، فأشار إليه في البرهان ١/١٥، وقال: إن الشافعي يسمي الظواهر نصوصاً في مجاري كلامه، وكذلك القاضي أبو بكر.

٢- نهاية ٣٨٤ من م.

٣- راجع لسان العرب ٧/٩٧.

٤- نهاية ١٤٥/أ من ص.

٥- متفق عليه، وذلك في دفعه - عليه الصلاة والسلام - من عرفة حيث سئل أسامة بن زيد كيف كان يسير رسول الله ﷺ في حجة الوداع حين دفع، قال: كان يسير العَنَق، فإذا وجد فجوة نص. فراجع البخاري (مع السندي) ١/٣٨٩، ومسلم (مع النووي) ٨/٣٤.

٦- ص: معنىً.

ولفظ الفرس، لا يحتمل الحمار والبقرة(١)، وغيره.

فكل ما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة سمي - بالإضافة إلى معناه - «نصاً» في طرفي الإثبات والنفي، أعني: في إثبات المسمى، ونفي ما لا ينطبق عليه الاسم.

فعلى هذا، حده: اللفظ الذي يفهم(٢) منه - على القطع - معنى.

فهو - بالإضافة إلى(٣) معناه المقطوع به - نص.

ويجوز أن يكون اللفظ الواحد نصاً ظاهراً مجملاً، لكن بالإضافة إلى ثلاثة معان، لا إلى معنى واحد.

الثالث: التعبير بالنص عما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل(٤).

أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل، فلا يخرج اللفظ عن كونه نصاً.

فكان شرط النص - بالوضع الثاني - أن لا يتطرق إليه احتمال - أصلاً -.

وبالوضع الثالث، أن لا يتطرق إليه احتمال مخصوص، وهو

١- م: البعير.

٢- نهاية ١٢٧/ب من د.

٣- نهاية ٣٨٥ من م.

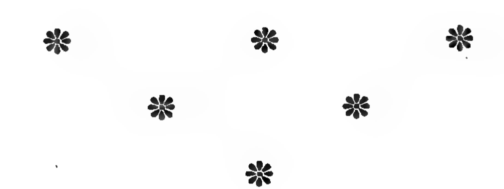
٤- قد تقدم الإشارة إلى بعض المراجع في تعريف النص والظاهر والمجمل.

المعتضد بدليل.

ولا حجر في إطلاق اسم النص على هذه المعاني الثلاثة.

لكن الإطلاق الثاني أوجه وأشهر، وعن الاشتباه بالظاهر أبعد.

هذا هو القول في النص والظاهر.



أما القول
في
التأويل

فيستدعي تمهيد أصل، وضرب أمثلة

أما التمهيد(١):

فهو أن التأويل: عبارة عن احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر(٢).

ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز.

وكذلك تخصيص العموم [يرد اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز](٣)، فإنه إن ثبت أن وضعه وحقيقته للاستغراق، فهو مجاز في الاقتصار على البعض، فكأنه رد له إلى المجاز.

إلا أن الاحتمال تارة يقرب، وتارة يبعد.

فإن قرب، كفى في إثباته دليل قريب، وإن لم يكن بالغاً في القوة.

١ـ نهاية ٣٨٦ من م.

٢ـ للاطلاع على تعريف التأويل يراجع البرهان ١/٥١١، الإحكام للآمدي ٢/١٩٨، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/٨٨، إرشاد الفحول ص١٧٦.

٣ـ ص، د: رد للفظ إلى المجاز.

وإن كان بعيداً، افتقر إلى دليل قوي يَجْبُرُ بُعْدَه، حتى يكون ركوب ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظن من مخالفة ذلك الدليل.

وقد يكون ذلك الدليل قرينة.

وقد يكون قياساً.

وقد يكون ظاهراً آخر، أقوى(١) منه.

ورب تأويل لا ينقدح(٢) إلا بتقدير قرينة، وإن لم تنقل القرينة.

كقوله - عليه السلام -: «إنما الربا في النسيئة»(٣)، فإنه يحمل على مختلفي الجنس.

ولا ينقدح هذا التخصيص إلا بتقدير واقعة وسؤال عن مختلفي الجنس، ولكن يجوز تقدير مثل هذه القرينة إذا اعتضد بنص.

وقوله - عليه السلام -: «لا تبيعوا البر بالبر، إلا سواء بسواء»(٤) نص في إثبات ربا الفضل.

وقوله: «إنما الربا في النسيئة» حصر للربا في النسيئة، ونفي لربا الفضل.

١ـ نهاية ٣٨٧ من م.

٢ـ نهاية ١٤٥/ب من ص.

٣ـ تقدم تخريجه.

٤ـ متفق عليه، فراجع البخاري (مع السندي) ٢/٢٠، ومسلم (مع النووي) ١١/١٣.

فالجمع بالتأويل البعيد - الذي ذكرناه - أولى من مخالفة النص.

ولهذا المعنى كان الاحتمال البعيد كالقريب في العقليات.

فإن دليل العقل لا تمكن مخالفته بوجه ما، والاحتمال البعيد يمكن أن يكون مراداً باللفظ بوجه ما.

فلا يجوز التمسك(١) في العقليات إلا بالنص بالوضع الثاني، وهو الذي لا يتطرق إليه احتمال قريب ولا بعيد.

ومهما كان الاحتمال قريباً، وكان الدليل - أيضاً - قريباً، وجب على(٢) المجتهد الترجيح والمصير إلى ما يغلب على ظنه.

فليس كل تأويل مقبولاً بوسيلة كل دليل، بل ذلك يختلف ولا يدخل تحت ضبط.

إلا أنا نضرب أمثلة فيما يرتضى من التأويل وما لا يرتضى، ونرسم في كل مثال مسألة، ونذكر لأجل المثال عشر مسائل، خمسة في تأويل الظاهر، وخمسة في تخصيص العموم.

* * *

* *

*

١ـ نهاية ٣٨٨ من م.

٢ـ نهاية ١٢٧/ب من د.

التأويل - وإن كان محتملاً - فقد تجتمع قرائن تدل على فساده، وآحاد تلك القرائن لا تدفعه، لكن، يخرج بمجموعها عن أن يكون منقدحاً غالباً.

مثاله: قوله - عليه السلام[1] - لغيلان حين أسلم على عشر نسوة: «أمسك أربعاً، وفارق سائرهن»[2].

وقوله - عليه السلام - لفيروز الديلمي حين أسلم على

١ـ نهاية ٣٨٩ من م.

٢ـ رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة والدارقطني والبيهقي والحاكم. فراجع سنن أبي داود ٢٧٢/٢، وسنن الترمذي ٤٣٥/٣، وقال أبو عيسى: والعمل على حديث غيلان بن سلمة عند أصحابنا، منهم الشافعي وأحمد وإسحاق اهـ. وسنن ابن ماجة ٦٢٨/١، الدارقطني (مع التعليق المغني ٢٦٩/٣، وسنن البيهقي ١٨١/٧، والمستدرك ١٩٣/٢، ويفهم من كلام ابن حجر في التلخيص الحبير ضعف إسناد هذا الحديث من جميع طرقه، حتى أنه نقل عن أحمد أنه قال: هذا الحديث ليس بصحيح، والعمل عليه. وقال ابن عبد البر طرقه كلها معلولة. فراجع التلخيص ١٦٨/٣.

وغيلان بن سلمة بن معتب بن مالك... الثقفي، أسلم بعد فتح الطائف، وقيل: إنه أحد الرجلين اللذين نزل فيهما ﴿على رجل من القريتين عظيم﴾ وقد روى ابن عباس شيئاً من شعره، كان أحد حكام قيس في الجاهلية، مات في آخر خلافة عمر ـ رضي الله عنه ـ راجع الإصابة ١٨٩/٣.

أختين: «أمسك إحداهما وفارق الأخرى»[1].

فإن ظاهر هذا يدل على دوام النكاح.

فقال أبو حنيفة: أراد به ابتداء النكاح، أي: أمسك أربعاً، فانكحهن، وفارق سائرهن، أي: انقطع عنهن، ولا تنكحهن.

ولا شك في أن ظاهر لفظ الإمساك الاستصحاب والاستدامة.

وما ذكره - أيضاً - محتمل، ويعتضد احتماله بالقياس، إلا أن جملة من القرائن عضدت الظاهر، وجعلته أقوى في النفس من التأويل:

أولها: أنا نعلم أن الحاضرين من الصحابة لم يسبق إلى أفهامهم من هذه الكملة إلا الاستدامة في النكاح، [فهو السابق إلى أفهامهم][2]، وهو السابق إلى أفهامنا[3]، فإنا لو سمعناه في زماننا، لكان هو السابق إلى أفهامنا.

الثاني: أنه قابل لفظ «الإمساك» بلفظ «المفارقة»، وفوضه إلى

١- رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة والدارقطني، وقال الترمذي: هذا حديث حسن، فراجع سنن أبي داود ٢٧٢/٢، وسنن الترمذي ٤٣٦/٣، وسنن ابن ماجة ٦٢٧/١، وسنن الدارقطني (مع التعليق المغني) ٢٧٣/٣.

وفيروز الديلمي كان من أبناء فارس، سكن اليمن وحالف حمير، ولذلك يقال له الحميري، وهو الذي قتل الأسود العنسي الكذاب، وسكن مصر، ومات ببيت المقدس في خلافة عثمان رضي الله عنه. راجع الإصابة ٣١١/٣.

٢- ساقطة من م.

٣- نهاية ٣٩٠ من م.

اختياره، فليكن الإمساك والمفارقة إليه.

وعندهم[1] الفراق واقع، والنكاح لا يصح إلا برضا المرأة.

الثالث: أنه لو أراد ابتداء النكاح لذكر شرائطه، فإنه كان لا يؤخر البيان عن وقت الحاجة، وما أحوج جديد العهد بالإسلام إلى أن يعرف شروط النكاح.

الرابع: أنه لا يتوقع - في اطراد[2] العادة - إنسلاكهن في ربقة الرضا على حسب مراده، بل ربما كان يمتنع جميعهن، فكيف أطلق الأمر مع هذا الإمكان!

الخامس: أن قوله «أمسك» أمر، وظاهره الإيجاب، فكيف أوجب عليه ما لم يجب، ولعله[3] أراد أن لا ينكح - أصلاً -.

السادس: أنه ربما أراد أن لا ينكحهن بعد أن قضى [منهن وطراً][4]، فكيف حصره فيهن!

بل، كان ينبغي أن يقول: «أنكح أربعاً ممن شئت من نساء العالم من الأجنبيات، فإنهن عندك كسائر نساء العالم».

فهذا وأمثاله من القرائن ينبغي أن يلتفت إليها في تقرير التأويل ورده.

١ـ نهاية ١٤٦/أ من ص.

٢ـ ص، د: طرد.

٣ـ نهاية ٣٩١ من م.

٤ـ ص، د: وطره منهن.

وآحادها لا يبطل الاحتمال، لكن المجموع يشكك في صحة القياس المخالف للظاهر، ويصير اتباع الظاهر بسببها أقوى في النفس[1] من اتباع القياس.

والإنصاف: أن ذلك يختلف بتنوع[2] أحوال المجتهدين. وإلا فلسنا نقطع ببطلان تأويل أبي حنيفة - مع هذه القرائن -، وإنما المقصود تذليل الطريق للمجتهدين.

* * *

* *

*

١ـ نهاية ١٢٨/أ من د.

٢ـ في ص: باختلافه وقد سقطت من د.

«مسألة»

من[1] تأويلاتهم - في هذه المسألة -: «أن الواقعة ربما وقعت في ابتداء الإسلام، قبل الحصر في عدد النساء، فكان على وفق الشرع.

وإنما الباطل من أنكحة الكفار ما يخالف الشرع، كما لو جمع في صفقة واحدة بين عشر بعد نزول الحصر».

فنقول: إذا سلم هذا، أمكن القياس عليه، لأن قياسهم يقتضي اندفاع جميع هذه الأنكحة، كما لو نكح أجنبيتين[2]، ثم حدث بينهما أخوة برضاع، اندفع النكاح، ولم يتخير.

ومع هذا، فنقول. هذا بناء تأويل على احتمال من غير نقل، ولم يثبت - عندنا - رفع حجر في ابتداء الإسلام.

ويشهد له: أنه لم ينقل عن أحد من الصحابة زيادة على أربعة، وهم الناكحون، ولو كان جائزاً لفارقوا عند نزول الحصر، ولأوشك أن ينقل ذلك.

وقوله - تعالى[3] -: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد

١ـ نهاية ٣٩٢ من م.

٢ـ ص: أختين.

٣ـ نهاية ٣٩٣ من م.

سلف﴾[1] أراد به زمان الجاهلية.

هذا ما ورد في التفسير.

فإن قيل: فلو صح رفع حجر في الابتداء، هل كان هذا الاحتمال مقبولاً؟

قلنا: قال بعض [أصحابنا][2] الأصوليين: لا يقبل؛ لأن الحديث استقل حجة، فلا يدفع بمجرد الاحتمال، ما لم ينقل وقوع[3] نكاح غيلان قبل نزول الحَجْر.

- وهذا ضعيف، لأن الحديث لا يستقل حجة ما لم ينقل تأخر نكاحه عن نزول الحصر، لأنه إن تقدم فليس بحجة، وإن تأخر فهو حجة، فليس أحد الاحتمالين أولى من الآخر، ولا تقوم الحجة باحتمال يعارضه مثله[4].

❋ ❋ ❋

❋ ❋

❋

١ـ سورة النساء، آية "٢٣".

٢ـ ساقطة من ص، د.

٣ـ نهاية ١٤٦/ب من ص.

٤ـ م: غيره.

«مسألة»

قال بعض الأصوليين: كل تأويل يرفع النص أو شيئاً منه فهو باطل(1).

[مثاله: تأويل](2) أبي حنيفة في مسألة «الإبدال»(3) حيث قال - عليه الصلاة والسلام -: «في أربعين شاة شاة»(4).

فقال أبو حنيفة: «الشاة غير واجبة، وإنما الواجب مقدار قيمتها من أي مال كان»(5).

قال: فهذا باطل، لأن اللفظ نص في وجوب شاة، وهذا رفع وجوب الشاة، فيكون رفعاً للنص فإن قوله: ﴿وآتوا الزكاة﴾ للإيجاب، وقوله - عليه السلام -: «في أربعين شاة شاة» بيان للواجب، وإسقاط وجوب الشاة دفع للنص.

- وهذا غير مرضي - عندنا -، فإن وجوب الشاة إنما يسقط

1- يقول الجويني في البرهان ٥٥١/١: مما غلط الشافعي فيه القول على المؤولين، كل ما يؤدي التأويل فيه إلى تعطيل اللفظ.

2- ص: ومثله بتأويل.

3- نهاية ٣٩٤ من م.

4- تقدم تخريجه.

5- يراجع مذهب الحنفية في "دفع القيمة في الزكاة" في فتح القدير ٥٠٧/١، بدائع الصنائع ٨٦١/٢.

بتجويز الترك - مطلقاً -.

فأما إذا لم يجز تركها إلا ببدل يقوم مقامها، فلا تخرج الشاة عن كونها واجبة، فإن من أدى خصلة من خصال الكفارة المخير فيها، فقد أدى[1] واجبها، وإن كان الوجوب يتأدى بخصلة أخرى.

فهذا توسيع للوجوب، [لا إسقاط للوجوب، والواجب الموسع والمخير واجب.

نعم، هذا يرفع تعيين الوجوب في الشاة، لا أصل الوجوب][2] واللفظ نص في أصل الوجوب، لا في تعيينه وتضييقه.

فلعله ظاهر في التعيين، محتمل للتوسيع والتخيير.

وهو كقوله: «وليستنج بثلاثة أحجار»[3] فإن إقامة «المَدَر»[4] مقامه لا يبطل وجوب الاستنجاء، لكن، الحجر يجوز أن يتعين، ويجوز أن يتخير بينه وبين ما في معناه.

نعم، إنما ينكر الشافعي هذا التأويل لا من حيث إنه نص لا يحتمل، لكن من وجهين:

١ـ نهاية ١٢٨/ب من د.

٢ـ ساقطة من م.

٣ـ في البخاري أن الرسول ﷺ أمر أن يؤتى له بثلاثة أحجار، وفي مسلم: "لا يستنجي أحدكم بدون ثلاثة حجار". راجع البخاري (مع السندي) ٤٢/١، ومسلم (مع النووي) ١٥٢/٣.

٤ـ المدر: قطَعُ الطين اليابس. راجع لسان العرب ١٦٢/٥.

أحدهما: أن دليل الخصم «أن المقصود سد الخلة»، ومسلم أن سد الخلة مقصود، لكن، غير مسلم أنه كل المقصود، فلعله قصد - مع ذلك - التعبد بإشراك الفقير في جنس مال الغني.

فالجمع بين الظاهر وبين التعبد ومقصود سد الخلة أغلب على الظن في العبادات - [لأن العبادات](١) مبناها على الاحتياط - من تجريد النظر إلى مجرد سد الخلة(٢).

الثاني: أن التعليل بسد الخلة مستنبط من قوله: «في أربعين شاة شاة»، وهو استنباط [يعود على أصل](٣) النص بالإبطال، أو على الظاهر بالرفع، وظاهره وجوب الشاة على التعيين.

فإبراز معنى لا يوافق الحكم السابق إلى الفهم من اللفظ لا معنى له، لأن العلة ما يوافق(٤) الحكم، [والحكم ما يدل](٥) عليه ظاهر اللفظ، وظاهر اللفظ يدل على تعيين الشاة، وهذا التعليل يدفع هذا الظاهر.

وهذا - أيضاً - عندنا - في محل الاجتهاد، فإن معنى سد الخلة ما يسبق إلى الفهم من إيجاب الزكاة للفقراء.

١ـ ص، د: التي.

٢ـ نهاية ٣٩٦ من م.

٣ـ ص، د: يعكر على.

٤ـ نهاية ١٤٧/أ من ص.

٥ـ م: والحكم لا معنى له إلا ما يدل.

وتعيين الشاة يحتمل أن يكون للتعبد، كما ذكر الشافعي - رحمه الله -.

ويحتمل أن لا يكون متعيناً.

لكن، الباعث على تعيينه شيئان:

أحدهما: أنه الأيسر على الملاك، والأسهل(1) في العادات(2)، كما عين ذكر الحَجَر في الاستنجاء، لأنه أكثر في تلك البلاد وأسهل.

وكما يقول المفتي - لمن وجبت عليه كفارة اليمين -: «تصدق بعشرة أمداد من البر»، لأنه يرى ذلك أسهل عليه من العتق. ويعلم من عادته أنه لو خير بينهما لاختار الإطعام على العتق ليسره، فيكون ذلك باعثاً على تخصيصه بالذكر.

والثاني: أن الشاة معيار لمقدار الواجب، فلابد من ذكرها، إذ القيمة تعرف بها، وهي تعرف بنفسها، فهي أصل - على التحقيق -.

ولو فسر النبي - عليه الصلاة والسلام - كلامه بذلك، لم يكن متناقضاً، [ولا كان حكمه بأنَّ البدل يجزيء في الزكاة نسخاً](3).

فهذا في محل الاجتهاد، وإنما تشمئز عنه طباع من لم يأنس

1- نهاية ٣٩٧ من م.

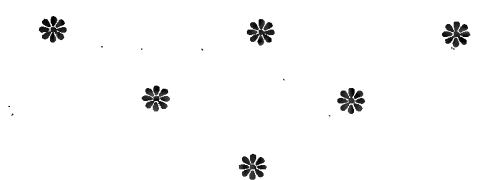
2- م: العبادات.

3- م: ولكان حكماً بأن البدل يجزي في الزكاة.

بتوسع[1] العرب في الكلام، وظن اللفظ نصاً في كل[2] ما يسبق إلى الفهم منه.

فليس يبطل الشافعي - رحمه الله - هذا لانتفاء الاحتمال، لكن، لقصور الدليل الذي يعضده، ولإمكان كون التعبد مقصوداً مع سد الخلة، ولأنه ذكر الشاة في خمس من الإبل - وليس من جنسه - حتى يكون للتسهيل، ثم في الجبران ردد بين شاة وعشرة دراهم، ولم يردهم إلى قيمة الشاة، وفي خمس من الإبل لم يردد.

فهذه قرائن تدل على التعبد، والباب باب التعبد، والاحتياط فيه أولى.



١ـ نهاية ١٢٩/أ من د.

٢ـ نهاية ٣٩٨ من م.

«مسألة»

يقرب مما ذكرنا تأويل الآية في [مسألة][1] أصناف الزكاة.

فقال قوم: قوله - تعالى -: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين﴾ [2] الآية، نص في التشريك [ووجوب الاستيعاب؛ لأنه أضاف إليهم بلام التمليك، وعطف بواو التشريك][3]، فالصرف إلى واحد إبطال له[4].

- وليس كذلك - عندنا -، بل هو عطف على قوله - تعالى -: ﴿ومنهم من يلمزك في الصدقات[5] فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون[6] ولو أنهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله، وقالوا حسبنا الله، سيؤتينا الله من فضله ورسوله إنا إلى الله راغبون إنما الصدقات للفقراء والمساكين...﴾[7].

١ـ ساقطة من ص.

٢ـ سورة التوبة، آية "٦٠".

٣ـ ساقطة من م.

٤ـ وهو رأي الشافعي، حيث قال: اللام لام التمليك، فلابد من التسوية بين المذكورين. كذا نقل القرطبي عنه في الجامع لأحكام القرآن ١٦٧/٨. وهو مقتضى كلامه في الأم ٧١/٢. وراجع في ذلك ـ أيضاً ـ كشف الأسرار للبخاري ـ تحقيق البغدادي ـ ٥٩٣/٣.

٥ـ نهاية ٣٩٩ من م.

٦ـ نهاية ١٤٧/ب من ص.

٧ـ سورة التوبة، آية "٥٨، ٥٩، ٦٠".

يعني: أن طمعهم في الزكاة - مع خلوهم عن شرط الاستحقاق - باطل، ثم عَدَّد شروط الاستحقاق، ليبين مصرف الزكاة، ومن يجوز صرف الزكاة إليه.

فهذا محتمل.

فإن منعه [الشافعي](١)، فللقصور في دليل التأويل، لا لانتفاء الاحتمال.

فهذا وأمثاله ينبغي أن يسمى «نصاً» بالوضع الأول أو الثالث، أما بالوضع الثاني، فلا.

* * *
* *
*

١ـ ساقطة من م.

«مسألة»

قال قوم: قوله - تعالى -: ﴿فإطعام ستين مسكيناً﴾(١) نص في وجوب رعاية العدد، ومنع الصرف إلى مسكين واحد في ستين يوماً، وقطعوا ببطلان تأويله(٢).

- وهو - عندنا - من جنس ما تقدم:

فإنه إن أبطل لقصور الاحتمال، وكون الآية «نصاً»(٣) بالوضع الثاني، فهو غير مرضي، فإنه يجوز أن يكون ذكر المساكين لبيان مقدار الواجب، ومعناه: فإطعام طعام ستين مسكيناً. وليس هذا ممتنعاً في توسع لسان العرب.

نعم، دليله تجريد النظر إلى سد الخلة، والشافعي يقول: لا يبعد أن يقصد الشرع ذلك لإحياء ستين مهجة، تبركاً بدعائهم، وتحصناً عن [حلول العذاب بهم](٤)، ولا يخلو جمع(٥) من المسلمين

١ـ سورة المجادلة، آية "٤".

٢ـ قال الشافعي في الأم ٢٨٥/٥: "ولو أطعم ثلاثين مسكيناً مدين مدين في يوم واحد أو أيام متفرقة لم يجزه إلا عن ثلاثين، لأن معقولاً عن الله ـ عز وجل ـ إذا أوجب طعام ستين مسكيناً أن كل واحد منهم غير الآخر، كما كان ذلك معقولاً عنه في عدد الشهود" وراجع ـ أيضاً ـ مختصر المزني ص٢٠٧، حاشية الشرواني والعبادي على تحفة المحتاج ٢٠١/٨. وقد تكلمت بعض كتب الأصول عن هذه المسألة فراجع البرهان ٥٥٥/١، تيسير التحرير ١٤٦/١، العضد على ابن الحاجب ١٦٩/٢، أصول السرخسي ٢٣٩/١.

٣ـ نهاية ٤٠٠ من م.

٤ـ ص، د: العذاب بهممهم.

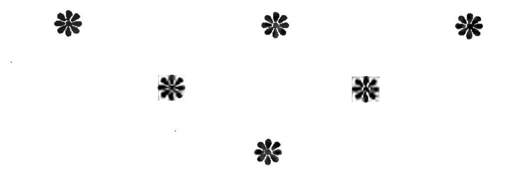
٥ـ ص: جميع.

عن ولي من الأولياء يغتنم دعاؤه.

ولا دليل على بطلان هذا المقصود، فتصير الآية نصاً بالوضع الأول والثالث، لا بالوضع الثاني.

هذه أمثلة التأويل.

ولنذكر أمثلة التخصيص. فإن العموم، إن جعلناه ظاهراً في الاستغراق، لم يكن في[1] التخصيص إلا إزالة ظاهر، فلأجل ذلك عجلنا ذكر هذا القدر، وإلا فبيانه[2] في القسم الرابع - المرسوم لبيان العموم - أليق.



١ـ نهاية ١٢٩/ب من د.

٢ـ نهاية ٤٠١ من م.

«مسألة»

إعلم: أن العموم - عند من يرى التمسك به - ينقسم إلى:

- قوي، يبعد عن قبول التخصيص إلا بدليل قاطع، أو كالقاطع، وهو الذي يحوج إلى تقدير قرينة، حتى تنقدح إرادة الخصوص به.

- وإلى ضعيف، ربما يشك في ظهوره، ويقتنع في تخصيصه بدليل ضعيف.

- وإلى متوسط.

مثال القوي منه: قوله ﷺ: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها، فنكاحها باطل»[1] الحديث.

وقد حمله الخصم على الأَمَة[2].

فنبا عن قبوله قوله «فلها المهر[3] بما استحل من فرجها» فإن مهر الأمة للسيد.

١ـ رواه الترمذي، وقال: هذا حديث حسن، فراجع الترمذي (مع التحفة) ٢٢٨/٤، وكذلك هو في أبي داود فراجعه (مع المعالم) ٥٦٦/٢، وصحيح ابن ماجة للألباني ٣١٦/١، ورواه الحاكم وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه ١٦٨/٢.

٢ـ يراجع مذهب الحنفية في عدم اشتراط الولي لصحة النكاح في شرح فتح القدير ٣٩٤/٢، وبدائع الصنائع ١٣٣٦/٣، ١٣٦٤/٣.

٣ـ نهاية ١٤٨/أ من ص.

فعدلوا إلى الحمل على المكاتبة.

- وهذا تعسف ظاهر، لأن العموم قوي، والمكاتبة نادرة بالإضافة إلى النساء، وليس(1) من كلام العرب إرادة النادر الشاذ باللفظ الذي ظهر منه قصد العموم إلا بقرينة تقترن باللفظ.

وقياس النكاح على المال، وقياس الإناث على الذكور، ليس قرينة مقترنة باللفظ، حتى يصلح لتنزيله على صورة نادرة.

ودليل ظهور قصد التعميم بهذا اللفظ أمور:

الأول: أنه صدر الكلام بـ «أي»، وهي من كلمات الشرط، ولم يتوقف في عموم أدوات الشرط جماعة ممن توقف في صيغ العموم.

الثاني: أنه أكده بـ «ما»، فقال: «أيما»، وهي من المؤكدات المستقلة بإفادة العموم - أيضاً -.

الثالث: أنه قال: «فنكاحها باطل» رتب الحكم على الشرط في معرض الجزاء، وذلك - أيضاً - يؤكد قصد العموم.

ونحن نعلم: أن العربي الفصيح لو اقتُرِحَ عليه بأن يأتي بصيغة عامة دالة على قصد(2) العموم مع الفصاحة والجزالة، لم تسمح قريحته بأبلغ من هذه الصيغة.

ونحن نعلم - قطعاً -: أن الصحابة - رضي الله عنهم - لم يفهموا من هذه الصيغة المكاتبة.

1- نهاية ٤٠٢ من م.

2- نهاية ٤٠٣ من م.

وأنا لو سمعنا واحداً منا، يقول لغيره: «أيما امرأة رأيتها اليوم، فأعطها درهماً» لا يفهم منه المكاتبة، ولو قال: «أردت المكاتبة» نسب إلى الإلغاز والهزء [المقرر باللغة](١).

ولو قال: «أيما إهاب دبغ فقد طهر» ثم قال: «أردت به الكلب أو الثعلب على الخصوص» لنسب إلى اللكنة والجهل باللغة.

ثم، لو أخرج الكلب أو الثعلب أو المكاتبة وقال: «ما خطر ذلك ببالي» لم يستنكر.

فما لا يخطر بالبال [إلا بالإخطار](٢)، وجاز أن يشذ عن ذكر اللافظ وذهنه، حتى جاز إخراجه عن اللفظ - كيف يجوز قصر اللفظ عليه!.

بل، نقول: من ذهب إلى إنكار(٣) صيغ العموم، وجعلها مجملة، فلا ينكر منع التخصيص(٤) إذا دلت القرائن عليه.

فالمريض إذا قال لغلامه: «لا تدخل عليّ الناس» فأدخل عليه جماعة من الثقلاء، وزعم: «إني أخرجت هذا من عموم لفظ الناس، فإنه ليس نصاً في الاستغراق» استوجب التعزير.

فلنتخذ هذه المسألة مثالاً لمنع التخصيص بالنوادر.

١- ساقطة من م، د. وفي ص بدل "الهزء": الهزر.

٢- م: أو بالإخطار.

٣- نهاية ٤٠٤ من م.

٤- نهاية ١/١٣٠ من د.

«مسألة»

يقرب من هذا: قوله - عليه الصلاة والسلام[1] -: «من ملك ذا رَحِم مَحْرَم عَتَق عليه»[2].

إذ قبله بعض أصحاب الشافعي، وخصصه بالأب.

- وهذا بعيد؛ لأن الأب يختص بخاصية، تتقاضى تلك الخاصية التنصيص عليه فيما يوجب الاحترام، والعدول عن لفظه الخاص إلى لفظ يعم قريب من الإيعاز والإلباس، ولا يليق بمنصب الشارع [الشارح][3] - عليه السلام - إلا إذا اقترن بقرينة مُعَرِّفة، ولا سبيل إلى وضع القرائن من غير ضرورة.

وليس قياس الشافعي في تخصيص النفقة بالبعضية بالغاً في القوة مبلغاً ينبغي أن يخترع تقدير القرائن بسببه.

فلو صح هذا اللفظ، لعمل الشافعي - رحمه الله - بموجبه[4]،

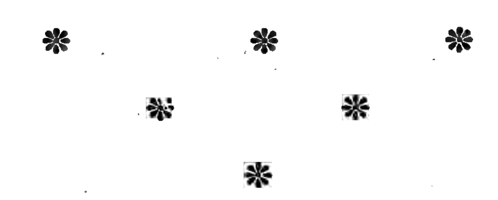
١ـ نهاية ١٤٨/ب من ص.

٢ـ رواه أبو داود ٣٦/٤، والترمذي ٦٤٦/٣، وابن ماجة ٨٤٣/٢، وقد تكلم ابن حجر عن طرق هذا الحديث في التلخيص الحبير، فنقل قول علي بن المديني: هو منكر، وقال البخاري: لا يصح.. وصحح ابن حزم وعبد الحق وابن القطان هذا الحديث فراجع التلخيص الحبير ٢١٢/٤. ومعنى رحم محرم: القريب الذي حرم نكاحه أبداً.

٣ـ ساقطة من م.

٤ـ مذهب الشافعي في عتق من ملك ذا رحم محرم، أنه لا يجب عتق من ملك من ذوي الأرحام إلا الأصول والفروع فلذلك قال في الأم: ومن ملك أباه أو جده أو ابنه أو

- فإن [من][1] كان من عادته إكرام أبيه فقال «من عادتي إكرام الناس» كان ذلك خلفاً من الكلام -، ولكن، قال الشافعي: الحديث موقوف على الحسن ابن عمارة[2].



ابن ابنه وإن تباعد، أو جداً من قبل أب أو أم، أو ولداً من ابن أو بنت وإن تباعد، ممن يصير إليه نسب المالك، من أب أو أم أو يصير إلى المالك نسبه من أب أو أم، حتى يكون المالك ولداً أو والداً بوجه - عتق عليه حين يصح ملكه له، ولا يعتق عليه غير من سميت، لا أخ ولا أخت، ولا زوجة ولا غيرهم من ذوي القرابة اهـ. راجع الأم ١٤/٨، وراجع - أيضاً - حاشية الشرواني والعبادي على تحفة المحتاج ٣٦٦/١٠.

١ـ ساقطة من ص.

٢ـ الحسن بن عمارة بن المُضرِّب البجلي، تكلم فيه أهل الحديث كثيراً، وضعفوه. فراجع كلامهم في تهذيب التهذيب ٣٠٤/٢.

«مسألة»

ما ذكرناه مثال العموم القوي.

أما مثال العموم الضعيف: فقوله - عليه السلام -: «فيما سقت السماء العشر، وفيما سقي بنَضْحٍ أو دالية نصف العشر»(1).

فقد ذهب بعض القائلين(2) بصيغ العموم: إلى أن هذا لا يحتج به في إيجاب العشر [ونصف(3) العشر في جميع ما سقته السماء، ولا في جميع ما سقي بنضح](4)، لأن المقصود منه الفرق بين العشر ونصف العشر، لا بيان ما يجب فيه العشر، حتى يتعلق بعمومه.

- وهذا فيه نظر - عندنا -؛ إذ لا يبعد أن يكون كل واحد مقصوداً، وهو إيجاب العشر في جميع ما سقته السماء، وإيجاب نصفه في جميع ما سقي بنضح، واللفظ عام في صيغته، فلا يزول ظهوره بمجرد الوهم.

لكن، يكفي في التخصيص أدنى دليل، لكنه لو لم يرد إلا

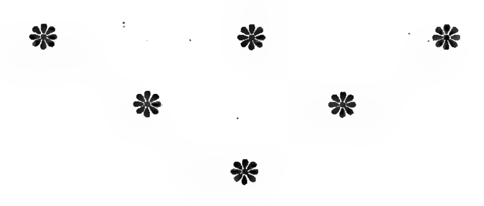
1ـ متفق عليه، فراجع البخاري (مع السندي) 259/1، ومسلم (مع النووي) 54/7.

2ـ ممن ذهب إلى ذلك إمام الحرمين في البرهان 543/1 وناقشه في ذلك ابن العربي في أحكام القرآن 761/2، وراجع ـ أيضاً ـ الزرقاني على موطأ مالك 128/2.

3ـ نهاية 406 من م.

4ـ ص، د: في الخضروات.

بهذا اللفظ - ولم يرد دليل مخصص - لوجب التعميم في الطرفين، على مذهب من يرى صيـغ العموم حجة.



«مسألة»

قال الله - تعالى -: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء، فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى﴾(١).

فقال أبو حنيفة: تعتبر الحاجة مع القرابة(٢).

ثم جوز(٣) حرمان ذوي القربى.

فقال أصحاب الشافعي - رحمه الله -: هذا تخصيص باطل، لا يحتمله اللفظ، لأنه أضاف المال إليهم بلام التمليك، وعرف كل جهة بصفة، وعرف هذه الجهة في الاستحقاق بالقرابة، وأبو حنيفة ألغى القرابة المذكورة واعتبر الحاجة المتروكة(٤). وهو مناقضة للفظ، لا تأويل(٥).

وهذا - عندنا - في مجال الاجتهاد، وليس فيه إلا تخصيص

١- سورة الأنفال، آية "٤١".

٢- يراجع مذهب الحنفية في شرح فتح القدير ٣٢٨/٤ وبدائع الصنائع ٤٣٦١/٩.

٣- نهاية ... من م.

٤- نهاية ١٤٩/أ من ص.

٥- قال الشافعي في الأم ١٤٧/٤: "يعطى جميع سهم ذي القربى حيث كانوا، لا يفضل منهم أحد حضر القتال على أحد لم يحضره، إلا بسهمه في الغنيمة كسَهْم العامة، ولا فقير على غني ويعطى الرجل سهمين والمرأة سهم، ويعطى الصغير منهم والكبير سواء، وذلك أنهم إنما أعطوا باسم القرابة، وكلهم يلزمه اسم القرابة" اهـ. وراجع - أيضاً - حاشية الشرواني والعبادي على تحفة المحتاج ١٣٣/٧.

عموم لفظ ذوي القربى بالمحتاجين منهم، كما فعله[1] الشافعي - على أحد القولين - في اعتبار الحاجة مع اليتم في سياق هذه الآية[2].

فإن قيل: لفظ اليتيم ينبيء عن الحاجة.

[قيل] [3]: فلم لا يحمل عليه قوله «لا تنكح اليتيمة حتى تستأمر»!.

فإن قيل: قرينة إعطاء المال هي التي تنبه على اعتبار الحاجة مع اليتم.

- فله - هو[4] - أن يقول: واقتران ذوي القربى باليتامى والمساكين قرينة - أيضاً -، وإنما دعا إلى ذكر القرابة كونهم محرومين عن الزكاة، حتى يعلم أنهم ليسوا محرومين عن هذا المال.

وهذا تخصيص، لو دل عليه دليل فلابد من قبوله، فليس ينبو عنه اللفظ نبوة[5] حديث «النكاح بلا ولي» عن المكاتبة.

١ـ نهاية ١٣٠/ب من د.

٢ـ لم يفرق الشافعي في الأم ١٤٧/٤ بين اليتيم الفقير، واليتيم الغني.

٣ـ ساقطة من ص، د.

٤ـ نهاية ٤٠٨ من م.

٥ـ ص: نبوه عن.

«مسألة»

قوله - عليه السلام -: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»(١).

حمله أبو حنيفة: على القضاء والنذر [والكفارة](٢).

فقال أصحابنا: قوله «لا صيام» نفي عام، لا يسبق منه إلى الفهم إلا الصوم الأصلي الشرعي، وهو الفرض والتطوع، ثم التطوع غير مراد، فلا يبقى إلا الفرض، الذي هو ركن الدين، وهو صوم رمضان.

وأما القضاء والنذر، فيجب بأسباب عارضة، ولا يُتَذَكَّر بذكر الصوم - مطلقاً -، ولا يخطر بالبال، بل يجري مجرى النوادر، كالمكاتبة في مسألة النكاح [بلا ولي](٣).

- وهذا فيه نظر، إذ ليس نذور القضاء والنذر(٤) كندور

١ـ تقدم تخريجه.

٢ـ ساقطة من م، د... ومذهب الحنفية في مسألة النية في شرح فتح القدير ٢/٥٠، قالوا: ما يثبت في الذمة، كقضاء رمضان، والنذر المطلق، وصوم الكفارة لا يجوز إلا بنية من الليل.

٣ـ ساقطة من م، ص. وفي تحفة المحتاج (مع الشرواني والعبادي) وضح صاحب التحفة أن وجوب النية ثابت بالخبر الصحيح، وهو قوله ﷺ: "لا صيام لمن لم يبيت الصيام قبل الفجر" لأن الأصل في النفي الحقيقة. راجع التحفة ٣/٣٨٧.

٤ـ نهاية ٤٠٩ من م.

المكاتبة، وإن كان الفرض أسبق منه إلى الفهم، فيحتاج مثل هذا التخصيص إلى دليل قوي، فليس يظهر بطلانه كظهور بطلان التخصيص بالمكاتبة.

وعند هذا، يعلم أن إخراج النادر قريب، والقصر على النادر ممتنع، وبينهما درجات متفاوتة في القرب والبعد لا تدخل تحت الحصر.

ولكل مسألة ذوق خاص، ويجب أن تفرد بنظر(١) خاص، ويليق ذلك بالفروع.

ولم نذكر هذا القدر إلا لوقوع الأنس بجنس التصرف فيه.

والله أعلم.

هذا تمام النظر في المجمل والمبين، والظاهر والمؤول، وهو نظر يتعلق بالألفاظ كلها.

والقسمان الباقيان نظر أخص، فإنه نظر في الأمر(٢) والنهي خاصة، وفي العموم والخصوص خاصة، فلذلك قدمنا النظر في الأعم على النظر في الأخص(٣).

١ـ م: نص.

٢ـ نهاية ١٤٩/ب من ص.

٣ـ نهاية ٤١٠ من م.

الأمــر

و

النهــي

القسم الثالث

في

الأمر والنهي

فنبدأ بالأمر، فنقول: [النظر](١).

أولاً: في حده وحقيقته.

وثانياً: في صيغته.

وثالثاً: في مقتضاه من الفور والتراخي والوجوب والندب، وفي التكرار والاتحاد، وأمثاله(٢).

١ـ ساقطة من م.

٢ـ م: وإثباته.

النظر الأول
في
حده وحقيقته

وهو قسم من أقسام الكلام؛ إذ بينا: أن الكلام ينقسم إلى: أمر، ونهي، وخبر، واستخبار، فالأمر أحد أقسامه.

وحد الأمر: إنه القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به(١).

والنهي: هو القول المقتضي ترك الفعل.

وقيل في حد الأمر: إنه طلب الفعل واقتضاؤه(٢) - على غير وجه المسألة - [وممن هو دون الآمر](٣) في الدرجة(٤).

١ـ وهو التعريف الذي ذكره إمام الحرمين ـ شيخ الغزالي ـ في البرهان ٢٠٣/١، ونسبه الرازي في المحصول ١ـ١٩/٢ إلى القاضي أبي بكر الباقلاني. وانظر تعريفات أخرى في التبصرة ص١٧ والإحكام للآمدي ١١/٢، ومختصر ابن الحاجب (مع حاشية التفتازاني) ٧٧/٢.

٢ـ نهاية ١٣٦/أ من د.

٣ـ ص، د: أو ممن هو دون المأمور.

٤ـ وهو معنى تعريف الشيرازي في التبصرة ص١٧.. ومفاده: اشتراط علو الآمر على المأمور.. وهو ما ذهب إليه أبو نصر الصباغ، وأبو المظفر بن السمعاني، كما نقله ابن السبكي في جمع الجوامع ـ مع العطار ـ ٤٦٦/١، وهو مذهب المعتزلة ـ غير أبي الحسين البصري ـ فراجع المغني للقاضي عبد الجبار ١٢٠/١٧ ـ ١٢٤، والمعتمد ٤٩/١.

احترازاً عن قوله: «اللهم اغفر لي»، وعن سؤال العبد من سيده، والولد من والده.

- ولا حاجة إلى هذا الاحتراز، بل يتصور من العبد والولد أمر السيد والوالد، وإن لم تجب عليهما الطاعة، فليس من ضرورة كل أمر أن يكون واجب الطاعة، بل الطاعة لا تجب إلا لله - تعالى -.

والعرب قد تقول: «فلان(١) أمر أباه، [والعبد أمر سيده](٢)» - [ولم يعلم](٣) أن طلب الطاعة لا يحسن منه - فيرون ذلك أمراً، وإن لم يستحسنوه.

وكذلك قوله «اغفر لي»، فلا يستحيل أن يقوم بذاته اقتضاء الطاعة من الله - تعالى - أو من غيره، فيكون آمراً، ويكون عاصياً بأمره.

فإن قيل: قولكم «الأمر هو القول المقتضي طاعة المأمور» أردتم به القول باللسان أو كلام النفس؟

قلنا: الناس فيه فريقان:

الفريق الأول: هم المثبتون لكلام النفس(٤).

١ـ نهاية ٤١١ من م.

٢ـ ص، د: وسيده.

٣ـ م: ومن يعلم، ص: تعلم.

٤ـ وهم الأشاعرة. فراجع مذهبهم ـ حيث يقولون بأن الأمر إنما هو المعنى القائم بالنفس والصيغة معبرة عنه ـ في البرهان ١٩٩/١، والتبصرة ص٢٢، والمحصول ١ـ٢/٢٣ـ ٢٤،

وهؤلاء يريدون بالقول(1) ما يقوم بالنفس من اقتضاء الطاعة، وهو الذي يكون النطق عبارة عنه، ودليلاً عليه، وهو قائم بالنفس، وهو أمر لذاته(2) وجنسه، ويتعلق بالمأمور به [لذاته](3)، وهو كالقدرة، فإنها قدرة لذاتها، وتتعلق بمتعلقها، ولا يختلف في الشاهد والغائب، في نوعه وحده، وينقسم إلى: قديم، ومحدث، كالقدرة، ويدل عليه تارة بالإشارة والرمز والفعل، وتارة بالألفاظ.

فإن سميت الإشارة المُعَرِّفة أمراً فمجاز، لأنها دليل على الأمر، لا أنها نفس الأمر.

وأما الألفاظ: فمثل قوله «أمرتك» و«اقتضى طاعتك»(4).

وهو ينقسم إلى: إيجاب وندب.

ويدل على معنى الندب بقوله «ندبتك، ورغبتك، فافعل، فإنه خير لك».

وعلى معنى الوجوب بقوله: «أوجبت عليك(5)، أو فرضت، أو

ومختصر ابن الحاجب ٧٧/٢، شرح تنقيح الفصول ص١٢٦. وهو مبني على مذهبهم في الكلام ـ الذي الأمر أحد أقسامه ـ فالكلام: هو القول القائم بالنفس، التي تدل عليه العبارات، وما يصطلح عليه من الإشارات فراجع الإرشاد للجويني ص١٠٤، غاية المرام في علم الكلام للآمدي ص٤٣٠، علم الكلام ومدارسه ص٣١١.

١ـ ص، د: بهذا القول.

٢ـ م: بذاته.

٣ـ ساقطة من م.

٤ـ نهاية ١٥٠/أ من ص. وفي م: فاقتضى طاعته.

٥ـ نهاية ٤١٢ من م.

حتمت، فافعل، فإن تركت فأنت معاقب»، وما يجري مجراه.

وهذه الألفاظ الدالة على معنى الأمر تسمى أمراً.

وكأنَّ الاسم مشترك بين المعنى القائم بالنفس، وبين اللفظ الدال، [فيكون حقيقة فيهما، أو يكون حقيقة في المعنى القائم بالنفس](١).

وقوله «افعل» يسمى أمراً مجازاً، كما تسمى الإشارة المعرفة أمراً مجازاً.

ومثل هذا الخلاف جار في اسم الكلام: أنه مشترك بين ما في النفس وبين اللفظ، أو هو مجاز في اللفظ؟

الفريق الثاني: هم المنكرون لكلام النفس(٢)، وهؤلاء انقسموا إلى ثلاثة أصناف، وتحزبوا على ثلاث مراتب:

الحزب الأول: قالوا: لا معنى للأمر إلا حرف وصوت، وهو مثل قوله «افعل» أو ما يفيد معناه، وإليه ذهب البلخي من المعتزلة،

١ــ ص، د: وقيل إنه بالوضع للمعنى القائم بالنفس.

٢ــ وهم المعتزلة حيث عرفوا الكلام بأنه: ما انتظم من حرفين فصاعداً، أو ما له نظام من الحروف مخصوص". والخلاف في مسألة كلام الله متشعب، وإذا كان المعتزلة أنكروا الكلام النفسي الذي قال به الأشاعرة، لكن مذهبهم في كلام الله ــ أيضاً ــ باطل.. لأنهم يقولون بخلق القرآن، وأن كلام الله مخلوق.. فإن قالوا: إن الله يتكلم حقيقة. لكنهم يقولون: يخلق ذلك الكلام في غيره. فراجع المغني لعبد الجبار ٦/٧، علم الكلام ومدارسه ٣٠٦ ــ ٣٠٩.

وزعم أن قوله «افعل» أمر لذاته وجنسه، وأنه لا يتصور أن لا يكون أمراً(١).

فقيل له: هذه الصيغة قد تصدر للتهديد، كقوله ﴿اعملوا ما شئتم﴾(٢)، وقد تصدر للإباحة كقوله ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾(٣).

فقال: ذلك جنس آخر، لا من هذا الجنس.

- وهو مناكرة للحس.

[فلما استشعروا ضعف هذه المجاحدة، اعترف(٤) **الحزب الثاني** - وفيهم جماعة من الفقهاء(٥) -: بأن قوله](٦) «افعل» ليس أمراً بمجرد(٧) صيغته ولذاته، بل لصيغته وتجرده عن القرائن الصارفة له عن جهة الأمر إلى التهديد والإباحة وغيره.

وزعموا: أنه لو صدر من النائم والمجنون - أيضاً - لم يكن أمراً للقرينة.

- وهذا يعارضه قول من قال: «إنه لغير الأمر إلا إذا صرفته

١ـ انظر نقل أبي الحسين في المعتمد ٥٠/١ عن معتزلة بغداد.

٢ـ سورة فصلت، آية "٤٠".

٣ـ سورة المائدة، آية "٢".

٤ـ نهاية ١٣١/ب من د.

٥ـ المعتمد ٥٠/١، الإحكام للآمدي ٩/٢.

٦ـ م: فلما استشعر ضعف هذه المجاحدة اعترف، الحزب الثاني ـ وفيهم جماعة من الفقهاء يقولون: إن قوله...

٧ـ نهاية ٤١٣ من م.

قرينة إلى معنى الأمر»؛ لأنه إذا سلم إطلاق العرب هذه الصيغة على أوجه مختلفة، فحوالة البعض على الصيغة وحوالة الباقي على القرينة تحكم مجرد، لا يعلم بضرورة العقل، ولا بنظر، ولا بنقل متواتر من أهل اللغة، فيجب التوقف فيه.

[فعند ذلك اعترف][1] **الحزب الثالث** - من محققي المعتزلة - بأنه[2] ليس أمراً لصيغته وذاته، ولا لكونه مجرداً من القرائن مع الصيغة، بل يصير أمراً بثلاث إرادات: إرادة المأمور به، وإرادة إحداث الصيغة، وإرادة الدلالة بالصيغة على الأمر دون الإباحة والتهديد[3].

وقال بعضهم: تكفي إرادة[4] واحدة، وهي إرادة المأمور به[5].

- وهذا فاسد من أوجه.

الأول: أنه يلزم أن يكون قوله - تعالى -: ﴿ادخلوها بسلام آمنين﴾ [6] وقوله ﴿كلوا واشربوا هنيئاً بما أسلفتم في الأيام

١ـ ص، د: فاعترف.

٢ـ م: أنه.

٣ـ انظر المغني في أبواب التوحيد والعدل لعبد الجبار ١٠٧/٧ وما بعدها.

٤ـ نهاية ١٥٠/ب من ص.

٥ـ راجع المعتمد ٤٩/١ وما بعدها. ونص عبارته: "إن صيغة الأمر إنما تكون طلباً بشرط أن يكون الغرض بها وقوع المأمور به".

٦ـ سورة الحجر، آية "٤٦".

الخالية﴾[1] أمراً لأهل الجنة، ولا يمكن تحقيق الأمر إلا بوعد ووعيد، فتكون الدار الآخرة دار تكليف ومحنة، وهو خلاف الإجماع.

وقد[2] ركب ابن الجبائي هذا، وقال: إن الله مريد دخولهم الجنة، وكاره امتناعهم، إذ يتعذر به إيصال الثواب إليهم، وهذا ظلم، والله يكره الظلم»[3].

فإن قيل: قد وجدت إرادة الصيغة وإرادة المأمور به، لكن لم توجد إرادة الدلالة به على الأمر.

قلنا: وهل للأمر معنى وراء الصيغة حتى يراد الدلالة عليه أم لا؟ فإن كان له معنى، فما هو؟ وهل له حقيقة سوى ما يقوم بالنفس من اقتضاء الطاعة؟ وإن لم يكن سوى الصيغة، فلا معنى لاعتبار هذه الإرادة الثالثة.

الوجه الثاني: أنه يلزمهم أنه يكون القائل لنفسه «افعل» مع إرادة الفعل من نفسه آمراً لنفسه، وهو محال بالاتفاق، فإن الأمر هو المقتضي، وأمره لنفسه لا يكون مقتضياً للفعل، بل المقتضي

١ـ سورة الحاقة، آية "٢٤".

٢ـ نهاية ٤١٤ من م.

٣ـ قال أبو الحسين في المعتمد ٥٥/١: "إن أصحابنا يقولون: قد أراد ذلك منهم ـ أي دخول الجنة ـ لأن في علمهم بإرادته ذلك منهم زيادة مسرة، ولا يمتنع أن يكون ذلك إطلاقاً وليس بأمر" اهـ.

دواعيه وأغراضه.

ولهذا لو قال لنفسه «افعل» وسكت، وُجِدَ - ها هنا - إرادة الصيغة، وإرادة المأمور به، وليس بأمر.

فدل: أن حقيقته اقتضاء الطاعة، وهو معنى قائم بالنفس، من ضرورته أن يتعلق بغيره.

وهل يشترط أن لا يكون ذلك الغير فوقه في الرتبة؟ فيه كلام سبق.

فإن قيل: وما الدليل على قيام معنى بالنفس سوى إرادة الفعل المأمور به، فإن السيد لا يجد من نفسه عند قوله لعبده «اسقني» أو «أسرج(١) الدابة» إلا إرادة(٢) السقى والإسراج، أعني: طلبه، والميل إليه؛ لارتباط غرضه به.

فإن [ثبت أن](٣) الأمر يرجع إلى هذه الإرادة، لزم اقتران الأمر والإرادة في حق الله - تعالى -، حتى لا تكون المعاصي الواقعة إلا مأموراً بها؛ [لأنها](٤) مرادة، إذ الكائنات كلها مرادة، أو ينكر وقوعها بإرادة الله، فيقال: «إنها على خلاف إرادته»، وهو شنيع، إذ يؤدي إلى أن يكون ما يجري في ملكه على خلاف ما أراد

١ـ نهاية ١٣٢/أ من د.

٢ـ نهاية ٤١٥ من م.

٣ـ د: كان.

٤ـ ساقطة من م.

أكثر مما يجري على وفق إرادته وهي الطاعات، وذلك - أيضاً - منكر، فما المخلص من هذه الورطة؟

قلنا: هذه الضرورة(١) التي دعت الأصحاب إلى تمييز الأمر عن الإرادة، فقالوا: قد يأمر السيد عبده بما لا يريده، كالمعاتَب من جهة السلطان على ضرب عبده، إذا مَهَّد عنده عذره، لمخالفته أوامره، فقال له بين يدي الملك: «اسرج الدابة» وهو يريد أن لا يسرج، إذ في إسراجه خطر [الهلاك](٢) للسيد، فيعلم أنه لا يريده، وهو آمر، إذ لولاه لما كان العبد مخالفاً. ولما تمهد عذره عند السلطان..، وكيف لا يكون آمراً وقد فهم العبد والسلطان والحاضرون منه الأمر!

فدل: أنه قد يأمر بما لا يريده.

هذا منتهى كلامهم، وتحته غور لو كشفناه لم تحتمل الأصول التفصي عن عهدة [ما يلزم عليه](٣)، ولتزلزلت به قواعد لا يمكن تداركها إلا بتفهيمها على وجه يخالف ما سبق إلى أوهام أكثر المتكلمين، والقول فيه يطول ويخرج عن خصوص مقصود الأصول(٤)، والله الموفق.

١ـ نهاية ١٥١/أ من ص.

٢ـ م: وهلاك.

٣ـ م: ما يلزم منه.

٤ـ نهاية ٤١٦ من م.

النظر الثاني
في
الصيغة

وقد حكى بعض الأصوليين خلافاً في أن الأمر هل له صيغة(١).

وهذه الترجمة خطأ، فإن قول الشارع «أمرتكم بكذا» أو «أنتم مأمورون بكذا» أو قول الصحابي «أمرت بكذا» كل ذلك صيغ دالة على الأمر.

وإذا قال «أوجبت عليكم» أو «فرضت عليكم» أو «أمرتكم بكذا، وأنتم معاقبون على تركه»، فكل ذلك يدل على الوجوب.

ولو قال «أنتم مثابون على فعل كذا، ولستم معاقبين على تركه» فهو صيغة دالة على الندب.

فليس في هذا خلاف.

وإنما الخلاف في أن قوله «إفعل» هل يدل على الأمر بمجرد صيغته إذا تجرد عن القرائن؛ فإنه قد يطلق على أوجه:

١ـ إذا كان بعض الأصوليين كالشيرازي قد ذكر هذا الخلاف، وأطلق فيه العبارة التي اعترض عليها الغزالي.. إلا أن كلامه يلتقي مع ما ذكره الغزالي فراجع التبصرة ص٢٢، وهذه الفكرة التي قررها الغزالي ــ هنا ــ لعله استفادها من شيخه في البرهان ٢١٤/١، وكذلك راجع الإحكام للآمدي حيث تعرض لكلام إمام الحرمين والغزالي ١٢/٢.

منها: الوجوب، كقوله - تعالى - ﴿أقم الصلاة﴾(١).

والندب، كقوله - تعالى - ﴿فكاتبوهم﴾(٢).

والإرشاد، كقوله - تعالى - ﴿واستشهدوا﴾(٣).

والإباحة، كقوله - تعالى - ﴿فاصطادوا﴾(٤).

والتأديب، كقوله لابن عباس: «كل مما يليك»(٥).

والامتنان، كقوله - تعالى - ﴿كلوا مما رزقكم الله﴾(٦).

والإكرام، كقوله - تعالى - ﴿ادخلوها بسلام﴾(٧).

والتهديد، كقوله - تعالى - ﴿اعملوا ما شئتم﴾(٨).

والتسخير، كقوله - تعالى - ﴿كونوا قردة خاسئين﴾(٩).

والإهانة، كقوله - تعالى - ﴿ذق إنك أنت العزيز الكريم﴾(١٠).

والتسوية(١١)، كقوله - تعالى - ﴿فاصبروا أو لا تصبروا﴾(١٢).

١ـ سورة البقرة، آية "٤٣" وفي مواضع أخرى كثيرة.

٢ـ سورة النور، آية "٣٣".

٣ـ سورة البقرة، آية "٢٨٢".

٤ـ سورة المائدة، آية "٢".

٥ـ المعروف أن هذا الخطاب موجه لعمر بن أبي سلمة.

٦ـ سورة الأنعام، آية "١٤٢" وهي نهاية ٤١٧ من م.

٧ـ سورة الحجر، آية "٤٦".

٨ـ سورة فصلت، آية "٤٠".

٩ـ سورة البقرة، آية "٦٥".

١٠ـ سورة الدخان، آية "٤٩".

١١ـ نهاية ١٣٢/ب من د.

١٢ـ سورة الطور، آية "١٦".

والإنذار، كقوله - تعالى - ﴿كلوا وتمتعوا﴾(١).

والدعاء، كقوله «اللهم اغفر لي».

والتمني، كقول الشاعر(٢) «ألا أيها الليـل الطويـل ألا انجلـي»(٣).

ولكمال القدرة، كقوله - تعالى - ﴿كن فيكون﴾(٤)

* * *

وأما صيغة النهي، وهي قوله «لا تفعل»:

فقد تكون للتحريم.

وللكراهة.

وللتحقير، كقوله - تعالى - ﴿لا تمدن عينيك﴾(٥).

ولبيان العاقبة، كقوله - تعالى - ﴿ولا تحسبن الله غافلاً عما

١- سورة المرسلات، آية "٤٦".

٢- نهاية ١٥١/ب من ص.

٣- هذا صدر بيت لامرىء القيس بن حجر الكندي، من معلقته المشهورة فراجع شرح ديوان امرىء القيس للأعلم الشنتمري ٥٥٧، والصورة الفنية في شعر امرىء القيس لسعد الحاوي ص٢٤.

٤- قال تعالى ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ سورة النحل، آية "٤٠".

٥- سورة الحجر، آية "٨٨".

يعمل الظالمون﴾(١).

وللدعاء، كقوله ﷺ «ولا تكلنا لأنفسنا طرفة عين»(٢).

ولليأس، كقوله - تعالى - ﴿لا تعتذروا اليوم﴾(٣).

وللإرشاد، كقوله - تعالى - ﴿لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم﴾(٤).

فهذه خمسة عشر وجهاً في إطلاق صيغة الأمر، وسبعة أوجه في إطلاق صيغة النهي(٥)، فلابد من البحث عن الوضع الأصلي في جملة ذلك ما هو؟ والمتجوز به ما هو؟

وهذه الأوجه عدها الأصوليون شغفاً منهم بالتكثير، وبعضها كالمتداخل، فإن قوله ﷺ «كل مما يليك» جعل للتأديب، وهو داخل في الندب، والآداب مندوب إليها، وقوله - تعالى - ﴿تمتعوا﴾ للإنذار قريب من قوله - تعالى - ﴿اعملوا ما شئتم﴾ الذي هو للتهديد، ولا نطول بتفصيل ذلك وتحصيله.

١ـ سورة إبراهيم، آية "٤٢".

٢ـ هو جزء من حديث أخرجه أبو داود، وأحمد... قال رسول الله ﷺ دعوة المكروب "اللهم رحمتك أرجو، فلا تكلني إلى نفسي طرفة عين وأصلح لي شأني كله، لا إله إلا أنت" راجع أبو داود (مع معالم السنن) ٣٣٦/٥، ومسند أحمد ٤٢/٥.

٣ـ سورة التحريم، آية "٧".

٤ـ سورة المائدة، آية "١٠١".

٥ـ نهاية ٣١٨ من م.

فالوجوب، والندب، والإرشاد، والإباحة، [والتهديد] (١) خمسة (٢) وجوه محصَّلة [ولا فرق بين الإرشاد والندب، إلا أن](٣) الندب لثواب الآخرة، والإرشاد للتنبيه على المصلحة الدنيوية، فلا ينقص ثواب بترك الإشهاد في المداينات، ولا يزيد بفعله.

قال قوم: هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة عشر، كلفظ العين والقرء(٤).

وقال قوم: ينزل(٥) على أقل الدرجات، وهو الإباحة.

وقال قوم: هو للندب، [ويحمل على الوجوب](٦) بزيادة قرينة(٧).

وقال قوم: هو للوجوب، فلا يحمل على(٨) ما عداه إلا

١ـ ساقطة من م.

٢ـ م: أربعة.

٣ـ ص، د: وفرق بين الإرشاد والندب، إذ.

٤ـ وهو منسوب إلى الشيعة، كما في الإحكام للآمدي ١٤/٢.

٥ـ م: يدل.

٦ـ ص، د: وللوجوب.

٧ـ وهو مذهب أبي هاشم من المعتزلة.. كما في المعتمد ٥٧/١ ـ ٥٨، ونسبه الشيرازي إلى المعتزلة، وبعض الشافعية، فراجع التبصرة ٢٧، والإحكام للآمدي ١٤/٢ حيث نقل نسبته إلى الشافعي ـ رحمه الله ـ، والمحصول للرازي ١ـ٦٦/٢، وراجع ـ أيضاً ـ المغني في أبواب العدل والتوحيد ١١٦/١٧.

٨ـ نهاية ٤١٩ من م.

بقرينـــة(١).

وسبيل كشف الغطاء أن نرتب النظر على مقامين.

الأول: في بيان أن هذه الصيغة، هل تدل على اقتضاء وطلب أم لا؟

والثاني: في بيان أنه إن اشتمل على اقتضاء، فالاقتضاء موجود في الندب والوجوب - على اختيارنا في أن الندب داخل تحت الأمر -، فهل يتعين لأحدهما أو هو مشترك؟

المقام الأول: في دلالته على اقتضاء الطاعة.

فنقول: قد أبعد من قال: «إن قوله «افعل» مشترك بين الإباحة والتهديد - الذي هو المنع - وبين الاقتضاء»، فإنا ندرك التفرقة في وضع اللغات كلها بين قولهم «افعل» و «لا تفعل» و «إن شئت فافعل» و «إن شئت فلا تفعل» حتى إذا قدرنا انتفاء القرائن كلها، وقدرنا هذا(٢) منقولاً على سبيل الحكاية، عن ميت، أو غائب، لا في فعل معين، من قيام، وقعود، وصيام، وصلاة، بل في الفعل مجملاً، - سبق إلى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ، وعلمنا - قطعاً - أنها(٣) ليست أسامي مترادفة على معنى واحد.

١ـ وهو مذهب الجمهور.. المراجع السابقة، وأصول السرخسي ١٥/١، وتنقيح الفصول ص١٢٧.

٢ـ نهاية ١٥٢/أ من ص.

٣ـ نهاية ٤٢٠ من م.

كما أننا ندرك التفرقة بين قولهم - في الأخبار - «قام زيد»(1)، و «يقوم زيد» و «زيد قائم» في أن الأول للماضي، والثاني للمستقبل، والثالث للحال.

هذا هو الوضع، وإن كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل، وبالمستقبل عن الماضي، لقرائن تدل عليه.

وكما ميزوا الماضي عن المستقبل، ميزوا الأمر عن النهي، وقالوا في باب الأمر «افعل» وفي باب النهي «لا تفعل» وأنهما لا ينبئان عن معنى قوله «إن شئت فافعل» و «إن شئت فلا تفعل» فهذا أمر نعلمه بالضرورة من العربية والتركية والعجمية، وسائر اللغات، لا يشككنا فيه إطلاق مع قرينة التهديد، ومع قرينة الإباحة في نوادر الأحوال.

فإن قيل: بم تنكرون على من يحمله على الإباحة لأنها أقل الدرجات، فهو مُسْتَيْقَنٌ.

قلنا: هذا باطل من وجهين:

أحدهما: أنه محتمل للتهديد والمنع، فالطريق الذي(2) يُعَرِّف أنه لم يوضع للتهديد يعرّف أنه لم يوضع للتخيير.

الثاني: أن هذا من قبيل الاستصحاب، لا من قبيل البحث عن الوضع.

1- نهاية 133/أ من د.

2- نهاية 421 من م.

فإنا نقول: هل تعلم أن مقتضى قوله «إفعل» للتخيير بين الفعل والترك؟

فإن قال «نعم»، فقد بهت واخترع.

وإن قال «لا»، فنقول: فأنت شاك في معناه، فيلزمك التوقف.

فتحصل من هذا: أن قوله «إفعل» يدل على ترجيح جانب الفعل، وأنه ينبغي أن يوجد، وقوله «لا تفعل» يدل على ترجيح جانب الترك على جانب الفعل، وأنه ينبغي أن لا يوجد، وقوله «أبحت لك، فإن شئت فافعل، وإن شئت فلا تفعل» يرفع الترجيح.

المقام الثاني: في ترجيح بعض ما ينبغي أن يوجد.

فإن الواجب والمندوب، كل واحد منهما ينبغي أن يوجد، ويرجح فعله على تركه.

وكذا ما أرشد إليه، إلا أن الإرشاد يدل على أنه ينبغي أن يوجد ويرجح فعله على تركه لمصلحة العبد في الدنيا، والندب لمصلحته[1] في الآخرة، والوجوب لنجاته في الآخرة، هذا إذا فرض من الشارع.

وفي حق السيد، إذا قال لعبده «افعل»[2] - أيضاً - يتصور ذلك، مع زيادة أمر، وهو أن يكون لغرض السيد - فقط -، كقوله «إسقني» عند العطش،وهو غير متصور في حق الله - تعالى - فإن

١ـ نهاية ٤٣٢ من م.

٢ـ نهاية ١٥٢/ب من ص.

الله غني عن العالمين، ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه.

وقد ذهب ذاهبون: إلى أن وضعه للوجوب.

وقال قوم: هو للندب.

وقال قوم: يتوقف فيه[1].

ثم منهم من قال: هو مشترك، كلفظ «العين».

ومنهم من قال: لا ندري - أيضاً - أنه مشترك أو وضع لأحدهما واستعمل في الثاني مجازاً.

والمختار: أنه متوقف فيه.

والدليل القاطع فيه: أن كونه موضوعاً لواحد من الأقسام لا يخلو: إما أن يعرف بعقل[2] أو نقل.

ونظر العقل: إما ضروري أو نظري، ولا مجال للعقل في اللغات.

والنقل: إما متواتر أو آحاد.

ولا حجة في الآحاد.

والتواتر في النقل لا يعدو أربعة أقسام:

١ـ وهو المنقول عن أبي الحسن الأشعري.. كما في البرهان ٢١٢/١، ونسبه الآمدي في الإحكام ١٥/٢ إلى أبي بكر الباقلاني، واختاره. وراجع ـ أيضاً ـ التبصرة ص٢٧، نهاية السول (مع سلم الوصول) ٢٥٢/٢، المحصول ١ـ٦٧/٢ وما بعدها.

٢ـ د: من عقل، م: عن عقل.

- فإنه إما[1] أن ينقل[2] عن أهل اللغة - عند وضعهم - أنهم صرحوا: «بأنا وضعناه لكذا»، أو أقروا به بعد الوضع.

- وإما أن ينقل عن الشارع الإخبار عن أهل اللغة بذلك، أو تصديق من ادعى ذلك.

- وإما أن ينقل عن أهل الإجماع.

- وإما أن يذكر بين يدي جماعة يمتنع عليهم السكوت على الباطل.

فهذه الوجوه الأربعة هي وجوه تصحيح النقل.

ودعوى شيء من ذلك في قوله «إفعل» أو في قوله «أمرتك بكذا» أو قول الصحابي «أمرنا بكذا» - لا يمكن، فوجب التوقف فيه.

وكذلك قصر[3] دلالة الأمر على الفور أو التراخي وعلى التكرار أو الاتحاد يعرف بمثل هذه الطريق.

وكذلك التوقف في صيغة العموم - عند من يتوقف فيها -.

هذا مستنده، وعليه ثلاثة أسئلة، بها يتم الدليل، ونذكر شبه المخالفين.

السؤال الأول: قولهم: إن هذا ينقلب عليكم في إخراج الإباحة

١- نهاية ٤٢٣ من م.

٢- نهاية ١٣٣/ب من د.

٣- ص، د: قصور.

والتهديد من مقتضى اللفظ، مع أنه لا يدل عليه عقل ولا نقل[1] فإنه لم ينقل عن العرب - صريحاً -: «بأنا ما وضعنا هذه الصيغة للإباحة والتهديد، لكن استعملناها فيهما على سبيل التجوز».

قلنا: ما يعرف باستقراء اللغة وتصفح وجوه الاستعمال أقوى مما يعرف بالنقل الصريح، ونحن كما عرفنا أن «الأسد» وضع لسبع، «والحمار» وضع لبهيمة، وإن كان [كل واحد منهما][2] يستعمل في الشجاع والبليد، فيتميز عندنا - بتواتر الاستعمال - الحقيقة من المجاز، فكذلك يتميز صيغة الأمر والنهي والتخيير، تميز الماضي والمستقبل والحال، ولسنا نشك[3] فيه - أصلاً -؛ وليس كذلك تميز الوجوب عن الندب.

السؤال الثاني: قولهم: إن هذا ينقلب عليكم في الوقف، فإن الوقف في هذه الصيغة غير منقول عن العرب، فلم توقفتم بالتحكم؟

قلنا: لسنا نقول التوقف مذهب، لكنهم أطلقوا هذه الصيغة للندب مرة، وللوجوب أخرى، ولم يوقفونا على أنه موضوع لأحدهما دون الثاني، فسبيلنا ألا ننسب إليهم ما لم يصرحوا به، وأن نتوقف عن التقول والاختراع عليهم.

وهذا كقولنا - بالاتفاق -: إنا رأيناهم يستعملون لفظ الفِرْقَة

١ـ نهاية ٤٢٤ من م.

٢ـ ساقطة من ص، د.

٣ـ نهاية ١/١٥٣ من ص.

والجماعة والنفر، تارة في الثلاثة، وتارة في الأربعة، وتارة في الخمسة، فهي لفظة مترددة(١)، ولا سبيل(٢) إلى تخصيصها بعدد على سبيل التحكم(٣) وجعلها مجازاً في الباقي.

السؤال الثالث: قولهم: إن هذا ينقلب عليكم في قولكم: إن هذه الصيغة مشتركة اشتراك لفظ «الجارية» بين «المرأة» و «السفينة»، و «القرء» بين «الطهر» و «الحيض»، فإنه لم ينقل أنه مشترك.

قلنا: لسنا نقول إنه مشترك، لكنا نقول: نتوقف في هذه - أيضاً (٤) - فلا ندري أنه وضع لأحدهما وتجوز به عن الآخر، أو وضع لهما معاً.

ويحتمل أن نقول: إنه مشترك، بمعنى: أنا إذا رأيناهم أطلقوا اللفظ لمعنيين، ولم يوقفونا على أنهم وضعوه لأحدهما، وتجوزوا به في الآخر، فنحمل إطلاقهم فيهما على لفظ الوضع لهما.

وكيفما قلنا، فالأمر فيه قريب.

* * *

١- ص، م: مرددة.

٢- نهاية ٤٢٥ من م.

٣- م: الحكم.

٤- نهاية ١٣٤/أ من د.

شبه المخالفين - الصائرين إلى أنه للندب -:

وقد ذهب إليه كثير من المتكلمين - وهم المعتزلة - وجماعة من الفقهاء، ومنهم من نقله عن الشافعي(١).

وقد صرح الشافعي في كتاب (أحكام القرآن): بتردد الأمر بين الندب والوجوب، وقال: النهي على التحريم.

فقال: إنما أوجبنا تزويج الأيم لقوله تعالى: ﴿فلا تعضلوهن﴾(٢) وقال: «لم يتبين لي وجوب إنكاح العبد؛ لأنه لم يرد فيه النهي عن العضل، بل لم يَرِدْ إلا قوله - تعالى - ﴿وأنكحوا الأيامى﴾(٣) الآية. فهذا أمر، وهو محتمل للوجوب والندب(٤).

الشبهة الأولى - لمن ذهب إلى أنه للندب -: أنه لابد من

١- سبق تحقيق النقل عنهم.

٢- سورة البقرة، آية "٢٣٢".

٣- سورة النور، آية "٣٢". ﴿وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم﴾ إلخ

٤- قال الشافعي في أحكام القرآن ١٧٥/١: دلت أحكام الله، ثم رسول الله ﷺ على أن لا ملك للأولياء، آباءً كانوا أو غيرهم على أياماهم - وأياماهم الثيبات -، قال تعالى: ﴿وإذا طلقتم النساء، فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن﴾ وقال رسول الله ﷺ: "الأيم أحق بنفسها من وليها". ولم أعلم دليلاً على إيجاب إنكاح صالحي العبيد والإماء، - كما وجدت الدلالة على إنكاح الحر - إلا مطلقاً، فأحَبُّ إليَّ أن ينكح من بلغ من العبيد والإماء، ثم صالحوهم خاصة، ولا يتبين لي أن يجبر أحد عليه، لأن الآية محتملة أن يكون أريد بها الدلالة - يعني: الإرشاد والندب - لا الإيجاب. اهـ. وراجع الأم ٤١/٥.

تنزيل قوله «افعل» وقوله «أمرتكم»[1] على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب، وهو طلب الفعل واقتضاؤه، وأن فعله خير من تركه، وهذا معلوم، وأما لزوم العقاب بتركه فغير معلوم، فيتوقف فيه.

- وهذا فاسد من ثلاثة أوجه:

الأول: أن هذا استدلال، والاستدلال لا مدخل له في اللغات، [وليس هذا نقلاً][2] عن أهل اللغة أن قوله «إفعل» للندب.

الثاني: أنه لو وجب تنزيل الألفاظ على الأقل المستيقن، لوجب تنزيل هذا على الإباحة والإذن، إذ قد يقال «أذنت لك في كذا فافعله»، فهو الأقل المشترك.

أما حصول الثواب بفعله، فليس بمعلوم، كلزوم العقاب بتركه، لا سيما على مذهب المعتزلة، فالمباح عندهم حسن[3]، ويجوز أن يفعله الفاعل لحسنه، ويأمر به [لذلك][4].

وكذلك يلزم تنزيل صيغة الجمع على أقل الجمع، ولم يذهبوا

١- نهاية ١٥٣/ب من ص.

٢- ص: ولم ينقل.

٣- في كتاب المغني في أبواب العدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار ١٤٩/١٧ يشير إلى أن الإباحة تدل على أدنى مراتب الحسن.

٤- ساقطة من م.

إليه(1).

الثالث: - وهو التحقيق -: أن ما ذكروه إنما يستقيم أن لو كان الواجب ندباً وزيادة، فتسقط الزيادة المشكوك فيها، ويبقى الأصل، وليس كذلك، بل يدخل في حد الندب جواز تركه.

فهل تعلمون أن المقول فيه «افعل» يجوز تركه أم لا؟

فإن لم تعلموه، فقد شككتم في كونه(2) ندباً.

وإن علمتموه، فمن أين ذلك؟ واللفظ لا يدل على لزوم المأثم بتركه، فلا يدل على سقوط المأثم بتركه - أيضاً -.

فإن قيل: لا معنى لجواز تركه إلا أنه لا حرج عليه في فعله، وذلك كان معلوماً قبل ورود السمع، فلا يحتاج فيه إلى تعريف السمع، بخلاف لزوم المأثم.

قلنا: لا يبقى لحكم العقل بالنفي(3) - بعد ورود صيغة الأمر - حكم، فإنه يتعين(4) للوجوب عند قوم، فلا أقل من احتمال، وإذا احتمل حصل الشك في كونه ندباً، فلا وجه إلا التوقف [في الندب](5).

1- وهذا ما وضحه أبو الحسين البصري في المعتمد ٢١٠/١ وذكر أن شيوخ المتكلمين يقولون بالألفاظ المستغرقة، وأنها موضوعة لذلك.

2- نهاية ٤٢٧ من م.

3- نهاية ١٣٤/ب من د.

4- م: معين.

5- ساقطة من م، د.

نعم، يجوز الاستدلال به على بطلان قول من يقول: «إنه منهي عنه محرم»؛ لأنه ضد الوجوب والندب جميعاً .

الشبهة الثانية: التمسك بقوله - عليه السلام -: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء، فانتهوا»[1] ففوض الأمر إلى استطاعتنا ومشيئتنا، وجزم في النهي طلب الانتهاء .

قلنا: هذا اعتراف بأنه من جهة اللغة والوضع ليس للندب، واستدلال بالشرع، ولا يثبت مثل ذلك بخبر الواحد، لو صحت دلالته، كيف ولا دلالة له، إذ لم يقل «فافعلوا ما شئتم» بل قال «ما استطعتم»[2] كما قال - تعالى -: ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾[3] وكل إيجاب مشروط بالاستطاعة.

وأما قوله «فانتهوا» كيف دل على وجوب الانتهاء، وقوله «فانتهوا» صيغة أمر، وهو[4] محتمل للندب!

شبه الصائرين إلى أنه للوجوب:

وجميع ما ذكرناه في إبطال مذهب الندب جار - ها هنا -، وزيادة، وهو أن الندب داخل تحت الأمر حقيقة، كما قدمناه .

١ـ رواه الإمام البخاري ومسلم في صحيحيهما بألفاظ مقاربة كثيراً للفظ الكتاب، فانظر: صحيح البخاري (مع السندي) ٢٥٨/٤، ومسلم (شرح النووي) ١٠٩/١٥.

٢ـ نهاية ١٥٤/أ من ص.

٣ـ سورة التغابن، آية "١٦".

٤ـ نهاية ٤٢٨ من م.

ولو حمل على الوجوب لكان مجازاً في الندب، وكيف يكون مجازاً فيه مع وجود حقيقته، إذ حقيقة الأمر ما يكون ممتثله مطيعاً، [والممتثل مطيع بفعل الندب](١).

ولذلك إذا قيل: «أمرنا بكذا» حسن أن يستفهم فيقال: «أمر إيجاب أو أمر استحباب وندب؟»، ولو قال «رأيت أسداً»، لم يحسن أن يقال: «أردتَ سبعاً أو شجاعاً؟»؛ لأنه موضوع للسبع، ويصرف إلى الشجاع بقرينة.

وشبههم سبع:

الأولى: قولهم «إن المأمور في اللغة والشرع - جميعاً - يفهم وجوب المأمور به، حتى لا يستبعد الذم والعقاب عند المخالفة، ولا الوصف بالعصيان، وهو اسم ذم، ولذلك فهمت الأمة وجوب الصلاة والعبادات، ووجوب السجود لآدم بقوله - تعالى - ﴿اسجدوا﴾(٢)، وبه يفهم العبد والولد وجوب أمر السيد والوالد.

قلنا: هذا - كله - نفس الدعوى، وحكاية المذهب، وليس شيء من ذلك مسلماً، وكل ذلك علم بالقرائن، فقد تكون للآمر عادة مع المأمور وعهد، وتقترن به أحوال وأسباب بها يفهم المشاهد

١ـ ص، د: والمتنفل مطيع.

٢ـ سورة البقرة، آية "٣٤" وغيرها.

الوجوب[1].

واسم العصيان لا يُسَلَّم إطلاقه على وجه الذم، إلا بعد قرينة الوجوب، لكن، قد يطلق لا على وجه الذم، كما يقال: «أشرت عليك، فعصيتني وخالفتني».

الشبهة الثانية: أن الإيجاب من المهمات في المحاورات، فإن لم يكن قولهم «إفعل» عبارة عنه، فلا يبقى له اسم، ومحال إهمال العرب ذلك.

قلنا: هذا يقابله أن الندب[2] أمر مهم، فليكن «إفعل» عبارة عنه.

فإن زعموا: أن دلالته قولهم «ندبت، وأرشدت، ورغبت».

- فدلالة الوجوب قولهم: أوجبت، وحتمت، وفرضت، وألزمت.

فإن زعموا: أنه صيغة [إخبار][3]، فأين صيغة الإنشاء؟

- عوّرضوا بمثله في الندب[4]، ثم يبطل عليهم بالبيع، والإجارة، والنكاح؛ إذ ليس لها إلا صيغة الإخبار، كقولهم «بعت، وزوجت» وقد جعله الشرع إنشاء، إذ ليس لإنشائه لفظ.

الشبهة الثالثة: أن قوله «إفعل» إما أن يفيد المنع أو

1- نهاية ٤٢٩ من م.

2- نهاية ١٣٥/أ من د.

3- م: إخبار، أو صيغة إرشاد.

4- نهاية ١٥٤/ب من ص.

التخيير أو الدعاء، فإذا بطل التخيير والمنع، تعين الدعاء والإيجاب.

قلنا: بل يبقى قسم رابع، وهو أن لا يفيد واحداً من الأقسام إلا بقرينة، كالألفاظ المشتركة.

فإن قيل: أليس قوله «لا تفعل» أفاد التحريم، فقوله «إفعل» ينبغي أن يفيد الإيجاب.

قلنا: هذا قد نقل عن الشافعي.

والمختار: أن قوله «لا تفعل»(١) متردد بين التنزيه والتحريم، كقوله «إفعل»، ولو صح ذلك في النهي لما جاز قياس الأمر عليه، فإن اللغة تثبت نقلاً لا قياساً .

فهذه شبههم اللغوية والعقلية.

أما الشبه الشرعية: فهي أقرب، فإنه لو دل دليل الشرع على أن الأمر للوجوب، لحملناه على الوجوب، لكن لا دليل عليه.

وإنما **الشبهة الأولى:** قولهم: نسلم أن اللغة والعقل لا يدل على تخصيص الأمر بالوجوب، لكن يدل عليه من جهة الكتاب قوله تعالى: ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ ثم قال ﴿فإن تولوا فإنما

١ـ نهاية ٤٣٠ من م.

عليه ما حمل وعليكم ما حملتم﴾(١).

- وهذا لا حجة فيه؛ لأن الخلاف في قوله «وأطيعوا» قائم، أنه للندب أو الوجوب؟.

وقوله - تعالى - ﴿فعليه ما حمل وعليكم ما حملتم﴾ أي: كل واحد عليه ما حمل من التبليغ والقبول.

وهذا إن كان معناه التهديد والنسبة إلى الإعراض عن الرسول - عليه السلام -، فهو دليل على أنه أراد به الطاعة في أصل الإيمان، وهو على الوجوب - بالاتفاق -.

وغاية هذا اللفظ عموم، فنخصه بالأوامر التي هي على الوجوب.

وكل ما يتمسك به من الآيات من هذا الجنس، فهي صيغ أمر، يقع النزاع في أنه للندب أم لا، فإن اقترن بذكر وعيد، فيكون قرينة دالة على وجوب ذلك الأمر - خاصة(٢) -، فإن كان أمراً عاماً يحمل على الأمر بأصل الدين وما عرف بالدليل أنه على الوجوب.

وبه يعرف الجواب عن قوله - تعالى -: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه﴾(٣) وقوله - تعالى -: ﴿وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون﴾(٤)

١ـ سورة النور، آية "٥٤".

٢ـ نهاية ٤٣١ من م.

٣ـ سورة الحشر، آية "٧".

٤ـ سورة المرسلات، آية "٤٨".

وقوله - تعالى ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم﴾ (١) فكل ذلك أمرٌ بتصديقه، ونهي عن الشك في قوله، وأمر بالانقياد في الإتيان بما أوجبه(٢).

الشبهة الثانية(٣): تمسكهم بقوله - تعالى - ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾(٤).

قلنا: تدَّعون أنه نصٌ في كل أمر أو عام؟، ولا سبيل إلى دعوى النص، وإن ادعيتم العموم فقد لا نقول بالعموم، ونتوقف في صيغته، كما نتوقف في صيغة الأمر، أو نخصصه بالأمر بالدخول في دينه بدليل أنَّ ندبه - أيضاً - أمره، ومن خالف عن أمره في قوله - تعالى - ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً﴾(٥) وقوله - تعالى - ﴿واستشهدوا شهيدين﴾(٦) وأمثاله - لا يتعرض للعقاب.

ثم نقول: هذا نهي عن المخالفة وأمر بالموافقة، أي: يؤتى به على وجهه، إن كان واجباً فواجباً، وإن كان ندباً فندباً. والكلام في صيغة الإيجاب لا في الموافقة والمخالفة.

١- سورة النساء، آية "٦٥".

٢- نهاية ١٥٥/أ من ص.

٣- نهاية ١٣٥/ب من د.

٤- سورة النور، آية "٦٣".

٥- سورة النور، آية "٣٣".

٦- سورة البقرة، آية "٢٨٢".

ثم لا تدل الآية إلا على وجوب أمر الرسول - عليه السلام - فأين الدليل على وجوب أمر الله - تعالى -!.

الشبهة الثالثة: تمسكهم من جهة السنة بأخبار آحاد، لو كانت صريحة صحيحة لم يثبت بها مثل هذا[1] الأصل، وليس شيء منها صريحاً.

فمنها: قوله - عليه السلام - لبريرة - وقد عَتَقَتْ تحت عَبْد وكرهته -: لو راجعتيه.

فقالت: بأمرك يا رسول الله؟

فقال: لا، إنما أنا شافع.

فقالت: لا حاجة لي فيه[2].

فقد عَلِمَت أنه لو كان أمراً لوجب، وكذلك عقلت الأمَّة.

قلنا: هذا وضع على بريرة، وتوهم، فليس في قولها إلا استفهام أنه أمر شُرِعَ من جهة الله - تعالى - حتى تطيع طلباً للثواب، أو شفاعة لنصيب[3] الزوج، حتى تؤثر غرض نفسها عليه؟

فإن قيل: شفاعة الرسول - عليه السلام - مندوب إلى

١ـ نهاية ٤٣٢ من م.

٢ـ الحديث رواه البخاري وغيره.. فراجع صحيح البخاري (حاشية السندي) ٢٧٤/٣.
وبريرة، مولاة عائشة، كانت موجودة إلى أيام عبد الملك بن مروان، وكانت تنصحه. راجع الإصابة ٢٥١/٤.

٣ـ م: لسبب.

إجابتها، وفيها ثواب.

قلنا: وكيف قالت لا حاجة لي فيه، والمسلم يحتاج إلى الثواب، فلا يقول ذلك.

لكنها اعتقدت: أن الثواب في طاعته في الأمر الصادر عن الله - تعالى -، وفيما هو لله، لا فيما يتعلق بالأغراض الدنيوية.

أو علمت أن ذلك في الدرجة دون ما نَدَب(١) إليه، فاستفهمت.

أو أفهمت بالقرينة أنها شكت في الوجوب، فعبرت بالأمر عن الوجوب، فأفهمت(٢).

ومنها: قوله - عليه السلام -: «لولا أني أخاف أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»(٣).

فدل على أنه للوجوب، وإلا فهو مندوب.

قلنا: لما كان قد حثهم على السواك - ندباً - قبل ذلك، أفهم أنه أراد بالأمر ما هو شاق، أو كان قد أوحي إليه: إنك لو أمرتهم بقولك «استاكوا»؛ لأوجبنا ذلك عليهم.

فعلمنا: أن ذلك يجب بإيجاب الله - تعالى - عند إطلاقه صيغة الأمر.

١ــ م: ندبت.

٢ــ ص، د: فأنهمت بالقرينة.

٣ــ متفق عليه، فراجع البخاري (مع السندي) ١٥٩/١، ومسلم (مع النووي) ١٤٣/٣. وهو نهاية ١٥٥/ب من ص.

ومنها: قوله - عليه السلام - لأبي سعيد الخدري[1]، لما دعاه وهو في الصلاة، فلم يجبه: أما سمعت الله - تعالى - يقول: ﴿استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم﴾[2].

فكان هذا توبيخاً على مخالفة أمره.

قلنا: لم يصدر منه أمر، بل مجرد نداء، وكان قد عرفهم - بالقرائن تفهيماً ضرورياً - وجوب التعظيم له، وأن ترك جواب النداء تهاون وتحقير [بأمره][3].

بدليل: أنه كان في الصلاة، وإتمام الصلاة واجب، ومجرد النداء لا يدل على ترك واجب، بل يجب تركه بما هو أوجب منه، كما يجب ترك الصلاة لإنقاذ الغرقى، ومجرد النداء لا يدل عليه.

ومنها: قول الأقرع بن حابس: أحجنا هذا لعامنا هذا، أم للأبد؟

فقال - عليه السلام -: للأبد، ولو قلت نعم لوجب[4].

١ـ نهاية ١٣٦/أ من د.

٢ـ رواه البخاري، فراجع صحيحه (مع السندي) ٩٧/٣. وصاحب القصة ليس أبا سعيد الخدري، بل هو أبو سعيد بن المعلى ـ رضي الله عنهم ـ.

٣ـ ساقطة من ص، د.

٤ـ هذا الحديث بهذا اللفظ لم أجده. ولكن في صحيح مسلم: أن رجلاً قال: أكل عام يا رسول الله، فسكت.. حتى قالها ثلاثاً.. ثم قال رسول الله: لو قلت نعم لوجبت... إلخ. راجع (صحيح مسلم مع النووي) ١٠٠/٩. وقد ذكر أبو داود والنسائي، والحاكم: أن صاحب القصة هو الأقرع بن حابس. ولما أخرجه الحاكم قال: صحيح ولم يخرجاه..

فدل على: أن جميع أوامره للإيجاب(١).

قلنا: قد كان عرف وجوب الحج بقوله - تعالى -: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾(٢) وبأمور أخر صريحة، لكن شك في أن الأمر للتكرار أو للمرة الواحدة، فإنه متردد بينهما، ولو عين الرسول - عليه السلام - أحدهما لتعين، وصار متعيناً في حقنا ببيانه، فمعنى قوله «لو قلت نعم لوجب» أي: لو عينت لتعين.

الشبهة الرابعة - من جهة الإجماع -: زعموا أن الأمة لم تزل

وقال الألباني في صحيح سنن ابن ماجة: صحيح. فراجع: أبو داود (مع المعالم) ٣٤٥/٢، والنسائي (مع السيوطي والسندي) ١١٠/٥، والمستدرك ٤٤١/١، وصحيح سنن ابن ماجة ١٤٧/٢. ويبدو ـ والله أعلم ـ أنه قد حدث تداخل بين حديث الأقرع بن حابس ـ وقد سأل عن وجوب الحج، أهو مرة في العمر أم في كل عام ـ وبين حديث "دخلت العمرة في الحج إلى الأبد" وإلا فلا معنى لكلمة "ولو قلت نعم لوجب" فقد كان السؤال في الحديث الوارد في كتاب المستصفى عن الحج، هل هو مفروض في هذا العام، أم إلى الأبد، فكان الجواب: "للأبد" وهذا يكفي، فلا معنى لقوله: "ولو قلت نعم لوجب". وراجع مسند الإمام الشافعي ص٤٠٧ ـ مطبوع مع الأم ـ. والأقرع بن حابس.. التميمي المجاشعي.. وهو من المؤلفة قلوبهم، وحسن إسلامه. وهو أحد وفد بني تميم الذين نزل فيهم ﴿إن الذين ينادونك من وراء الحجرات...﴾ وحارب مع خالد بن الوليد في العراق. وكان شريفاً في الجاهلية والإسلام. ولم يذكر له سنة وفاة. راجع أسد الغابة ١٢٨/١، والإصابة ٥٨/١.

١ـ نهاية ٤٣٣ من م.

٢ـ سورة آل عمران، آية "٩٧".

في جميع الأعصار ترجع في إيجاب العبادات وتحريم المحظورات إلى الأوامر والنواهي.

كقوله - تعالى -: ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾[1] و ﴿قاتلوا المشركين كافة﴾[2] وقوله ﴿ولا تقربوا الزنا﴾[3] و ﴿لا تأكلوا الربا﴾[4]، ﴿ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم﴾[5]، ﴿ولا تقتلوا أنفسكم﴾[6]، ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم﴾[7] وأمثاله.

والجواب: أن هذا وضع وتقول على الأمة، ونسبة لهم إلى الخطأ، ويجب تنزيههم عنه.

نعم، يجوز أن يصدر ذلك من طائفة ظنوا أن ظاهر الأمر للوجوب.

وإنما فهم المحصلون - وهم الأقلون - ذلك من القرائن والأدلة.

بدليل: أنهم قطعوا بوجوب الصلاة، وتحريم الزنا، والأمر

١ـ في مواضع متعددة من كتاب الله ـ تعالى ـ منها في سورة النور، آية "٥٦".

٢ـ سورة التوبة، آية "٣٦".

٣ـ سورة الإسراء، آية "٣٢".

٤ـ سورة آل عمران، آية "١٣٠".

٥ـ سورة النساء، آية "٢".

٦ـ سورة النساء، آية "٢٩".

٧ـ سورة النساء، آية "٢٢".

محتمل للندب، وإن لم يكن موضوعاً له، والنهي[1] يحتمل التنزيه، وكيف قطعوا - مع الاحتمال - لولا أدلة قطعية.

وما قولهم إلا كقول من يقول: الأمر للندب بالإجماع؛ لأنهم حكموا بالندب في الكتابة والاستشهاد وأمثاله لصيغة الأمر، والأوامر التي حملتها الأمة على الندب أكثر، فإن النوافل والسنن والآداب أكثر من الفرائض، إذ ما من فريضة إلا ويتعلق بها وبإتمامها وبآدابها سنن كثيرة.

أو نقول: هي للإباحة، بدليل: حكمهم بالإباحة في قوله ﴿فاصطادوا﴾ [2]، وقوله ﴿فإذا قضيت الصلاة[3] فانتشروا في الأرض﴾[4].

وإن كان ذلك للقرائن، فكذلك الوجوب.

فإن قيل: وما تلك القرائن؟

قلنا: أما في الصلاة، فمثل قوله - تعالى - ﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً﴾[5] وما ورد من التهديدات في ترك الصلاة، وما ورد من تكليف الصلاة في حال شدة الخوف والمرض،

١ــ نهاية ١٥٦/أ من ص.

٢ــ سورة المائدة، آية "٢".

٣ــ نهاية ١٣٦/ب من د.

٤ــ سورة الجمعة، آية "١٠".

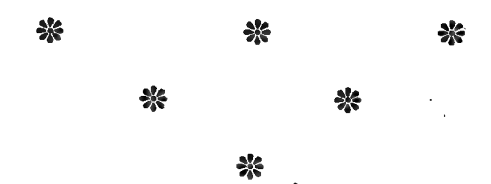
٥ــ سورة النساء، آية "١٠٣".

إلى غير ذلك.

وأما الزكاة، فقد اقترن بقوله - تعالى -: ﴿وآتوا الزكاة﴾ قوله - تعالى - ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة، ولا ينفقونها في سبيل الله﴾ إلى قوله ﴿فتكوى بها جباههم وجنوبهم[1] وظهورهم﴾[2].

وأما الصوم، فقوله: ﴿كتب عليكم الصيام﴾[3] وقوله ﴿فعدة من أيام أخر﴾[4] وإيجاب تداركه على الحائض[5].

وكذلك الزنا والقتل، ورد فيهما تهديدات ودلالات تواردت على طول مدة النبوة، لا تحصى، فلذلك قطعوا به، لا بمجرد الأمر الذي منتهاه أن يكون ظاهراً فيتطرق إليه الاحتمال.



١ـ نهاية ٤٣٤ من م.

٢ـ سورة التوبة، آية "٣٤"، "٣٥".

٣ـ سورة البقرة، آية "١٨٣".

٤ـ سورة البقرة، آية "١٨٤".

٥ـ ومن ذلك قول عائشة ـ رضي الله عنها ـ في مسلم: كان يصيبنا ذلك ـ تعني: الحيض ـ فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة. فراجع صحيح مسلم (مع النووي) ٢٨/٤.

«مسألة»

فإن قال قائل: قوله «إفعل» بعد الحظر، ما موجبه، وهل لتقدم الخطر تأثير.

قلنا: قال قوم: لا تأثير لتقدم الحظر - أصلاً(١) -.

وقال قوم: هي قرينة، تصرفها إلى الإباحة(٢).

والمختار: أنه ينظر، فإن كان الحظر السابق عارضاً لعلة، وعلقت صيغة «افعل» بزواله، كقوله - تعالى - ﴿فإذا حللتم فاصطادوا﴾ (٣)، فعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع الذم - فقط -، حتى يرجع حكمه إلى ما قبله، وإن احتمل أن يكون رفع هذا الحظر بندب وإباحة، - لكن، الأغلب ما ذكرناه - كقوله ﴿فانتشروا﴾(٤) وكقوله - عليه السلام - «كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي، فادخروا»(٥).

١ـ وهو رأي الشيرازي كما في التبصرة ص٣٨، وأبي الحسين البصري في المعتمد ٨٢/١ والرازي في المحصول ١ـ١٥٩/٢. وراجع ـ أيضاً ـ الإحكام للآمدي ٤٠/٢.

٢ـ وهو رأي أكثر الفقهاء والمتكلمين، (المراجع السابقة).

٣ـ سورة المائدة، آية "٢".

٤ـ سورة الجمعة، آية "١٠".

٥ـ أقرب رواية لما ذكر هنا، هي رواية ابن ماجة "كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام، فكلوا وادخروا" قال الألباني: صحيح. راجع صحيح ابن ماجة ٢٠٥/٢ والحديث بألفاظ مختلفة مروي في صحيح البخاري (مع السندي) ٣١٩/٣، ومسلم (مع النووي)

أما إذا لم يكن الحظر عارضاً لعلة، ولا صيغة «إفعل» عُلِّق بزوالها، فيبقى موجب الصيغة على أصل التردد بين الندب والإيجاب (١) ويزيد (٢) - ها هنا - احتمال الإباحة، ويكون هذا قرينة (٣) تروج(٤) هذا الاحتمال وإن لم تعينه، إذ لا يمكن دعوى عرف الاستعمال في هذه الصيغة، حتى يغلب العرف الوضع.

أما إذا لم ترد صيغة «افعل» لكن قال: «فإذا حللتم(٥) فأنتم مأمورون بالاصطياد» فهذا يحتمل الوجوب والندب، ولا يحتمل الإباحة، لأنه عُرْفٌ في هذه الصورة.

وقوله «أمرتكم بكذا» يضاهي قوله «إفعل» في جميع المواضع، إلا في هذه الصورة وما يقرب منها(٦).

١٣١/١٣، وأبو داود (مع معالم السنن) ٢٤٢/٣، وغيره.

١ـ م: والإباحة.

٢ـ م: وترويح.

٣ـ نهاية ١٥٦/ب من ص.

٤ـ م: تزويح.

٥ـ ص: حللتم فاصطادوا.

٦ـ نهاية ٤٣٥ من م. وهي نهاية الجزء الأول بحسب التقسيم الذي اتبع في الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق، والتي طبع معها كتاب «مسلم الثبوت» أسفل منها. وسأرمز للمجلد الثاني من تلك الطبعة بـ «٢م».

النظر الثالث

في

موجَبِ الأمر ومقتضاه

بالإضافة إلى الفور والتراخي والتكرار وغيره

ولا يتعلق هذا النظر بصيغة مخصوصة، بل يجري في قوله «إفعل» كان للندب أو للوجوب. وفي قوله «أمرتكم» «وأنتم مأمورون» وفي كل دليل يدل على الأمر بالشيء، إشارة كانت أو لفظاً، أو قرينة أخرى.

لكنا نتكلم في مقتضى قوله «افعل» ليقاس عليه غيره.

ونرسم فيه مسائل(١).

١ـ نهاية ١/١٣٧ من د.

«مسألة»

قوله «صم» كما أنه في نفسه يتردد بين الوجوب والندب، فهو بالإضافة إلى الزمان يتردد بين الفور والتراخي.

وبالإضافة إلى المقدار يتردد بين المرة الواحدة واستغراق العمر.

وقد قال قوم: هو للمرة ويحتمل التكرار(١).

وقال قوم: هو للتكرار(٢).

والمختار: أن المرة الواحدة معلومة، وحصول براءة الذمة بمجردها مختلف فيه، واللفظ بوضعه ليس فيه دلالة على نفي الزيادة ولا على إثباتها.

وقياس مذهب الواقفية: التوقف فيه؛ لتردد اللفظ، كتردده بين الوجوب والندب(٣).

١ـ وهو مذهب أكثر الأصوليين والفقهاء. راجع المنخول ١٠٨، اللمع ١٤، جمع الجوامع (مع العطار) ١/٤٨٠، وكشف الأسرار ١/١٢٣، والإحكام للآمدي ٢/٢٢، الإبهاج شرح المنهاج ٢/٤٨.

٢ـ نقل القرافي هذا الرأي عن الإمام مالك في تنقيح الفصول ١٣٠، ونُقلَ عن الأستاذ أبي إسحاق الاسفرائيني والمزني وعبد القاهر البغدادي، وراجع لمعرفة أثر الاختلاف في هذه المسألة عند الأسنوي في التمهيد ص٢٧٧.

٣ـ نسب هذا الرأي لإمام الحرمين الجويني، ولكن الصحيح أن مذهبه لمطلق الطلب وإنما يتوقف فيما زاد على المرة الواحدة، وهو كالرأي الذي اختاره الغزالي فراجع

لكني أقول: ليس هذا تردداً في نفس اللفظ على نحو تردد اللفظ المشترك، بل اللفظ خال عن التعرض لكمية المأمور به، لكن يحتمل الاتمام ببيان الكمية، كما أنه يحتمل أن نتممه بسبع مرات أو خمس، وليس في نفس اللفظ تعرض للعدد، ولا هو موضوع لآحاد الأعداد وضع اللفظ المشترك.

وكما أن قوله «اقتل» إذا لم يقل «اقتل زيداً أو عمراً» [لا نقول إنه مشترك بين زيد وعمرو، بل ليس فيه تعرض له، فإن تعرض لزيد أو عمرو](١)، فهو [زيادة على كلام ناقص بإتمامه، بلفظ دل على تلك الزيادة، لا بمعنى البيان](٢).

فإن قيل: بين مسألتنا وبين القتل فرق، فإن قوله «اقتل» كلام ناقص، لا يمكن امتثاله، وقوله(٣) «صم» كلام تام مفهوم، يمكن امتثاله.

قلنا: يحتمل أن يقال: يصير ممتثلاً بقتل أي شخص كان، بمجرد قوله «اقتل»، كما يصير ممتثلاً بصوم أي يوم كان، إذا قال «صم يوماً»، بلا فرق، ويكون قوله «اقتل» كقوله «اقتل شخصاً»،

البرهان ٢٢٩/١، والإحكام للآمدي ٢٢/٢، شرح مختصر المنتهى للعضد مع حاشية السعد ٨١/٢ ــ ٨٢.

١ــ ساقطة من م.

٢ــ م: دون زيادة كلام ناقص، فإتمامه بلفظ دال على تلك الزيادة، لا بمعنى البيان.

٣ــ نهاية ١٥٧/أ من ص.

لأن الشخص القتيل من ضرورة القتل، وإن لم يذكر، كما أن اليوم من ضرورة الصوم، وإن لم يصرح به.

فيتحصل من هذا: أنه تَبْرأ ذمته بالمرة الواحدة، لأن وجوبها معلوم، والزيادة لا دليل على وجوبها، إذ لم يتعرض اللفظ لها، فصار كما قبل قوله «صم»، وكنا لا نشك في نفي الوجوب، بل نقطع بانتفائه، وقوله «صم» [دال على](1) القطع في يوم واحد، فبقي الزائد على ما كان.

هذا هو الظاهر من مطلق اللفظ المجرد عن الكمية.

ويعتضد هذا باليمين، فإنه لو قال «والله لأصومن»، لبر بيوم واحد، ولو قال «لله عليَّ صوم» لتَفَصَّى(2) عن عهدة النذر بيوم واحد؛ لأن الزائد لم يتعرض له.

فإن قيل: فلو [فسره بالتكرار وصوم العمر](3)، فقد فسره بمحتمل، أو كان ذلك إلحاق زيادة؟ كما لو قال: (أردت بقولي «اقتل» أي: اقتل زيداً، وبقولي «صم» أي: صم يوم السبت خاصة) فإن هذا تفسير بما لا يحتمله اللفظ، بل ليس تفسيراً، إنما ذكر(4) زيادة لم يذكرها، ولم يوضع اللفظ المذكور لها، لا بالاشتراك، ولا

1ـ ص، د: أزال.

2ـ تفصى: تخلّص. راجع لسان العرب ١٥٦/٥.

3ـ م: فسر التكرار بصوم العمر.

4ـ نهاية ١٣٧/أ من د.

بالتجوز، ولا بالتنصيص.

قلنا(١): هذا فيه نظر.

والأظهر عندنا: أنه إن فسره بعدد مخصوص، كتسعة أو عشرة، فهو إتمام بزيادة، وليس بتفسير، إذ اللفظ لا يصلح للدلالة على تكرر وعدد.

وإن أراد استغراق العمر، فقد أراد كلية الصوم في حقه، وكأنَّ كلية الصوم شيء فرد، إذ له حد واحد، وحقيقة واحدة، فهو واحد بالنوع، كما أن اليوم الواحد واحد بالعدد، فاللفظ يحتمله، ويكون ذلك بياناً للمراد، لا استئناف زيادة.

ولهذا لو قال «أنت طالق»، ولم يخطر بباله عدد، كانت الطلقة الواحدة ضرورة لفظه، فيقتصر عليها.

ولو نوى الثلاثة نفذ(٢)، لأنه كلية الطلاق، فهو كالواحد بالجنس أو النوع.

ولو نوى طلقتين، فالأغوص ما قاله أبو حنيفة، وهو أنه لا يحتمله(٣)، ووجه مذهب الشافعي قد تكلفناه في كتاب «المبادىء

١ـ نهاية ٣ من ٢م.

٢ـ م: بعد.

٣ـ لو قال "أنت طالق" ونوى ثلاث طلقات، وقعت عند أبي حنيفة والشافعي كذلك. إلا أن ظاهر الرواية في مذهب الحنفية يخالف ذلك. فلا يقع الطلاق ثلاثاً، بل تلغى نيته. ولو نوى طلقتين. لم يقع عند أبي حنيفة، ووقع عند الشافعي. راجع: تحفة المحتاج

والغايات»(١).

فإن قيل: الزيادة التي هي كالمتممة، لا تبعد إرادتها في اللفظ، فلو قال «طلقت زوجتي»، وله أربع نسوة، وقال «أردت زينب [بِنِيَّتي» وقع](٢) الطلاق من وقت اللفظ، ولولا احتماله لوقع من وقت(٣) التعيين.

قلنا: الفرق أغوص، لأن قوله «زوجتي» مشترك بين الأربع، يصلح لكل واحدة، فهو كإرادة إحدى المسميات بالمشترك، أما الطلاق، فموضوع لمعنى لا يتعرض للعدد، والصوم موضوع لمعنى لا يتعرض للسبعة والعشرة، وليست الأعداد موجودات، فيكون اسم الصوم مشتركاً بينها اشتراك اسم الزوجة بين النسوة الزوجات.

* * *

شرح المنهاج ٤٧/٨، شرح فتح القدير ٤٨/٣، بدائع الصنائع ١٧٩٨/٤ ـ ١٨٠٠، الأم ٣٦٠/٥ ـ ٣٦١، التوضيح شرح التلويح ١٥٩/١.

١ـ كتاب "المبادىء والغايات في قتل المسلم بالذمي" ذكر في كشف الظنون ١٥٧٩/٢، وهدية العارفين ٨٠/٢. ويبدو أن هذا الكتاب خاص بمسألة "قتل المسلم بالذمي" وربما ذكر الغزالي مسألة الطلاق عرضاً واستطراداً، حيث تكلم عن مسألة خلافية بين الشافعي وأبي حنيفة.

٢ـ ص، د: تبين وقوع.

٣ـ نهاية ١٥٧/ب من ص.

شبه المخالفين ثلاث:

الشبهة الأولى: قولهم: قوله «اقتلوا المشركين» يعم قتل كل مشرك، فقوله «صم» و «صل» ينبغي[1] أن يعم كل زمان، لأن إضافته إلى جميع الأزمان واحد، كإضافة لفظ «المشرك»[2] إلى جميع الأشخاص.

قلنا: إن سلمنا صيغة العموم، فليس هذا نظيراً له، بل نظيره أن يقال «صم الأيام» و«صل في الأوقات»، أما مجرد قوله «صم» فلا يتعرض للزمان، لا بعموم ولا بخصوص، لكن الزمان من ضرورته، كالمكان، ولا يجب عموم الأماكن بالفعل، وإن كان نسبة الفعل إلى كل مكان على وتيرة واحدة، فكذلك الزمان.

الشبهة الثانية: قولهم: إن قوله «صم» كقوله «لا تصم»، وموجب النهي ترك الصوم أبداً، فليكن موجب الأمر فعل الصوم أبداً.

وتحقيقه: أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، فقوله «قم» وقوله «لا تقعد» واحد، وقوله «تحرك» وقوله «لا تسكن» واحد، ولو قال «لا تسكن» لزمت الحركة دائماً، فقوله «تحرك» تضمن قوله «لا تسكن».

١ـ نهاية ٤ من ٢م.

٢ـ م: المشترك.

قلنا (١): أما قولكم «إن الأمر بالشيء نهي عن ضده» فقد أبطلناه في القطب الأول.

وإن سلمنا، فعموم النهي - الذي هو ضمن - بحسب الأمر المتضمن، لأنه تابع له، فلو قال «تحرك مرة واحدة»، كان السكون المنهي عنه مقصوراً على المرة، وقوله «تحرك» كقوله «تحرك مرة واحدة» كما سبق تقريره.

وأما قياسهم الأمر على النهي فباطل من خمسة أوجه:

الأول: أن القياس باطل في اللغات؛ لأنها تثبت توقيفاً.

الثاني: أنا لا نسلم في النهي لزوم الانتهاء مطلقاً بمجرد اللفظ، بل لو قيل للصائم «لا تصم»، يجوز أن يقول «نهاني عن صوم هذا اليوم، أو عن الصوم أبداً؟»، فيستفسر.

بل (٢) التصريح أن يقول: «لا تصم أبداً، ولا تصم يوماً واحداً»، فإذا اقتصر على قوله «لا تصم»، فانتهى يوماً واحداً، جاز أن يقال: «قضى حق النهي».

ولا يغنيهم عن هذا الاسترواح إلى المناهي الشرعية والعرفية وحملها على الدوام، فإن هذا القائل(٣) يقول: «عرفت ذلك بأدلة،

١ـ نهاية ١/١٣٨ من د.

٢ـ نهاية ٥ من م٣.

٣ـ نهاية ١/١٥٨ من ص.

أفادت علماً ضرورياً بأن الشرع يريد عدم الزنا[1] والسرقة وسائر الفواحش مطلقاً وفي كل حال، لا بمجرد صيغة النهي».

وهذا كما أنا نوجب الإيمان دائماً، لا بمجرد قوله «آمنوا»، لكن الأدلة دلت على أن دوام الإيمان مقصود.

الثالث: [أن نفرق][2] - ولعله الأصح -، فنقول: إن الأمر يدل على أن المأمور ينبغي أن يوجد مطلقاً، والنهي يدل على أنه ينبغي أن لا يوجد مطلقاً، والنفي المطلق يعم، والوجود المطلق لا يعم، فكل ما وجد مرة فقد وجد مطلقاً، وما انتفى مرة فما انتفى مطلقاً، ولذلك إذا قال في اليمين «لأفعلن»، برَّ بمرة واحدة، ولو قال «لا أفعلن»، حنث بمرة، ومن قال «لأصومن»، صدق وعده بمرة، ومن قال «لا أصوم»، كان كاذباً مهما صام مرة.

الرابع: أنه لو حُمِل الأمر على التكرار لتعطلت الأشغال كلها، وحَمْلُ النهي على التكرار لا يفضي إليه، إذ يمكن الانتهاء في حال واحدة عن أشياء كثيرة، مع الاشتغال بشغل ليس ضد المنهي عنه.

- وهذا فاسد، لأنه تفسير للغة بما يرجع إلى المشقة والتعذر. ولو قال «افعل دائماً» لم يتغير موجب اللفظ بتعذره.

١- ص: الرؤيا.

٢- م: أنا نفرق، ص: أن نعرف.

وإن كان التعذر هو المانع، فليقتصر على [ما لا يطاق](1) ويشق، دون ما يتيسر.

الخامس: أن النهي(2) يقتضي قبح المنهي عنه، ويجب الكف عن القبيح كله، والأمر يقتضي الحسن، ولا يجب الإتيان بالحسن كله.

- وهذا - أيضاً - فاسد، فإن الأمر والنهي لا يدلان على الحسن والقبح، فإن الأمر بالقبيح تسميه العرب أمراً، فتقول: «أمر بالقبيح وما كان ينبغي أن يأمر به».

وأما الأمر الشرعي، فقد ثبت أنه لا يدل على الحسن ولا النهي على القبح، فإنه لا معنى للحسن والقبح بالإضافة إلى ذوات الأشياء، بل الحسن ما أمر به، والقبيح ما نهى عنه، فيكون الحسن والقبح(3) تابعاً للأمر والنهي، لا علة ولا متبوعاً.

الشبهة الثالثة: أن أوامر الشرع في الصوم والصلاة والزكاة حملت على التكرار، فتدل على أنه موضوع له.

قلنا: وقد حمل في الحج على الاتحاد، فليدل على أنه موضوع له، فإن كان ذلك بدليل، فكذلك هذا بدليل وقرائن، بل

1- م: ما يطاق.

2- نهاية ٦ من ٢م.

3- نهاية ١٣٨/ب من د.

بصرائح سوى[1] مجرد الأمر.

وقد أجاب قوم عن هذا: بأن القرينة فيه إضافتها إلى أسباب وشروط، وكل ما أضيف إلى شرط، وتكرر الشرط، تكرر الوجوب، وسنبين ذلك في المسألة الثانية.

١ـ نهاية ١٥٨/ب من ص.

«مسألة»

اختلف الصائرون إلى أن الأمر ليس للتكرار - في الأمر المضاف إلى شرط.

فقال قوم: لا أثر للإضافة(١).

وقال قوم: يتكرر بتكرر الشرط(٢).

والمختار: أنه لا أثر للشرط، لأن قوله «اضربه» أمر ليس يقتضي التكرار، فقوله «اضربه إن كان قائماً» أو «إذا كان قائماً» لا يقتضيه - أيضاً -، بل لا يريد إلا اختصاص الضرب - الذي يقتضيه الإطلاق(٣) - بحالة القيام، وهو كقوله لوكيله «طلق زوجتي إن دخلت الدار»، لا يقتضي التكرار بتكرر الدخول، بل لو قال «إن دخلت الدار فأنت طالق»، لم يتكرر بتكرر الدخول، إلا أن يقول «كلما دخلت الدار».

١ـ وهو رأي الشيرازي في التبصرة ٤٧، والآمدي في الإحكام ٢٨/٢، وابن الحاجب ٨٣/٢، وأبو الحسين البصري في المعتمد ١١٥/١، وعلماء الحنفية بشكل عام كما ذكر السرخسي ٢١/١. وهو اختيار القاضي عبد الوهاب من المالكية كما في تنقيح الفصول ص١٣١، ومعه بعض المالكية، وأبو الخطاب الحنبلي في التمهيد ٢٠٤/١.

٢ـ ونسبه الشيرازي في التبصرة ٤٧ إلى بعض الشافعية، وقال القرافي نقلاً عن القاضي هو قول كثير من أصحابنا تنقيح الفصول ١٣١، وكذلك في أصول البزدوي ١٢٢/١ عن بعض الحنفية.

٣ـ نهاية ٧ من ٢م.

وكذلك قوله - تعالى - ﴿فمن شهد منكم الشهر﴾[1]، و «إذا زالت الشمس فصل» كقوله لزوجاته «فمن شهد منكن الشهر فهي طالق» «ومن زالت عليها الشمس فهي طالق».

ولهم شبهتان:

الأولى: أن الحكم يتكرر بتكرر العلة، والشرط كالعلة، فإن علل الشرع أمارات[2].

قلنا: العلة إن كانت عقلية فهي موجبة لذاتها، ولا يعقل وجود ذاتها دون المعلول.

وإن كانت شرعية، فلسنا نسلم تكرر الحكم بمجرد إضافة الحكم إلى العلة، ما لم يقترن به قرينة أخرى، وهو التعبد بالقياس، ومعنى التعبد بالقياس الأمر باتباع العلة، وكأن الشرع يقول «الحكم يثبت بها فاتبعوها».

الشبهة الثانية: أن أوامر الشرع إنما تتكرر بتكرر الأسباب، كقوله - تعالى - ﴿وإن كنتم جنباً فاطهروا﴾[3] و ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا﴾[4].

قلنا: ليس ذلك بموجب اللغة ومجرد الإضافة، بل بدليل

١ـ سورة البقرة، آية "١٨٥".

٢ـ م: علامات.

٣ـ المائدة، آية "٦".

٤ـ المائدة، آية "٦".

شرعي في كل شرط، فقد قال - تعالى - ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا﴾(1)، ولا يتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة.

فإن أحالوا ذلك على الدليل، أحلنا ما يتكرر - أيضاً - على الدليل، كيف ومن قام إلى الصلاة غير محدث فلا يتكرر عليه! ومن كان جنباً فليس عليه أن يتطهر إذا لم يرد الصلاة! فَلَمْ يتكرر مطلقاً، لكن اتبع(2) فيه موجب الدليل.

* * *

* *

*

1ـ آل عمران، آية "97".

2ـ نهاية 8 من 2م.

«مسألة»

مطلق الأمر[1] يقتضي الفور عند قوم[2].

ولا يقتضيه عند قوم[3].

وتوقف فيه - من الواقفية - قوم:

ثم منهم من قال: التوقف في المؤَخِر، هل هو ممتثل أم لا؟، أما المبادر، فممتثل قطعاً[4].

ومنهم من غلا، وقال: يتوقف في المبادر - أيضاً -.

والمختار: أنه لا يقتضي إلا الامتثال، ويستوي فيه البدار والتأخير.

وندل على بطلان الوقف - أولا -، فنقول - للمتوقف -: المبادر ممتثل أم لا؟ فإن توقفت، فقد خالفت إجماع الأمة قبلك، فإنهم متفقون على أن المسارع إلى الامتثال مبالغ في الطاعة،

١- نهاية ١٣٩/أ من د.

٢- نسب هذا القول إلى أبي بكر الصيرفي، والقاضي أبي حامد المروزي، والكرخي من الحنفية. راجع التبصرة ٥٣، وأصول السرخسي ٢٦/١، والبرهان ٢٣٢/١، وهو ظاهر مذهب الحنابلة كما في التمهيد لابي الخطاب ٢١٥/١. ومذهب مالك كما في تنقيح الفصول ص١٢٩.

٣- وهو قول أكثر الأصوليين والفقهاء (المراجع السابقة).

٤- وهو رأي إمام الحرمين الجويني. البرهان ٢٣٢/١.

مستوجب جميل الثناء، والمأمور إذا قيل له «قم»، فقام، يعلم نفسه ممتثلاً، ولا يُعَد به مخطئاً باتفاق أهل اللغة قبل ورود الشرع، وقد أثنى الله - تعالى - على المسارعين، فقال عز من قائل: ﴿وسارعوا إلى مغفرة﴾[1] وقال: ﴿يسارعون في الخيرات وهم لها سابقون﴾[2].

وإذا بطل هذا التوقف، فنقول: لا معنى للتوقف في المؤخر، لأن قوله «اغسل هذا الثوب» - مثلا - لا يقتضي إلا طلب الغسل، والزمان من ضرورة الغسل، كالمكان، وكالشخص في القتل والضرب، والسوط والسيف في الضرب، ثم لا يقتضي الأمر بالضرب مضروباً مخصوصاً، ولا سوطاً، ولا مكاناً للأمر، فكذلك الزمان، لأن اللافظ[3] ساكت عن التعرض للزمان والمكان، فهما سيان.

ويعتضد هذا بطريق ضرب المثال - لا بطريق القياس[4] - بصدق الوعد إذا قال «اغسل واقتل»، فإنه صادق، بادر أو أخر، ولو حلف «لأدخلن الدار»، لم يلزمه البدار.

وتحقيقه: أن مدعي الفور متحكم، وهو محتاج إلى أن ينقل عن أهل اللغة أن قولهم «افعل» للبدار، ولا سبيل إلى نقل ذلك، لا تواتراً ولا آحاداً.

١- سورة آل عمران، آية "١٣٣".

٢- سورة المؤمنون، آية "٦١".

٣- ص، د: اللفظ.

٤- نهاية ٩ من ٣م.

ولهم شبهتان:

الأولى: أن الأمر للوجوب، وفي تجويز التأخير ما ينافي الوجوب، إما بالتوسع، وإما بالتخيير في فعل لا بعينه من جملة الأفعال الواقعة في الأوقات، والتوسيع والتخيير كلاهما يناقض الوجوب.

قلنا: قد أثبتنا(١) في القطب الأول [أن الواجب المخير والموسع جائز](٢).

ويدل عليه: أنه لو صرح وقال «اغسل الثوب أي وقت شئت، فقد أوجبته عليك» لم يتناقض.

ثم لا نسلم أن الأمر للوجوب، ولو كان للوجوب - إما بنفسه، أو بقرينة - فالتوسع لا ينافيه كما سبق.

الشبهة الثانية: أن الأمر [يقتضي وجوب الفعل واعتقاد الوجوب](٣) والعزم على(٤) الامتثال، ثم وجوب الاعتقاد والعزم على الفور، فليكن كذلك الفعل.

قلنا: القياس باطل في اللغات.

ثم هو منقوض بقوله «إفعل أي وقت شئت»، فإن الاعتقاد

١ـ م: بينا.

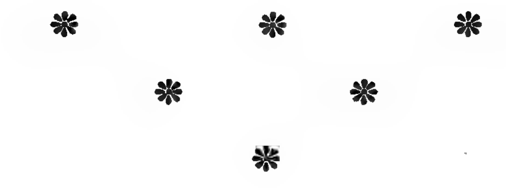
٢ـ ص، د: الواجب المخير والموسع.

٣ـ ص، د: يوجب الفعل واعتقاد الوجوب.

٤ـ نهاية ١٥٩/ب من ص.

والعزم فيه على الفور، دون الفعل.

ثم نقول: وجود الفور في العزم والاعتقاد معلوم بقرينة وأدلة (١) دلت على التصديق للشارع والعزم على الانقياد له، ولم يحصل ذلك بمجرد الصيغة.



١ ـ نهاية ١٣٩/ب من د.

«مسألة»

مذهب(١) بعض الفقهاء: أن وجوب القضاء لا يفتقر(٢) إلى أمر مجدد(٣).

ومذهب المحصلين: أن الأمر بعبادة في وقت لا يقتضي القضاء(٤)، لأن تخصيص العبادة بوقت الزوال أو شهر رمضان، كتخصيص الحج بعرفات، وتخصيص الزكاة بالمساكين، وتخصيص الضرب والقتل بشخص، وتخصيص الصلاة بالقِبْلة، فلا فرق بين الزمان والمكان والشخص، فإن جميع ذلك تقييد للمأمور بصفة، والعاري عن تلك الصفة لا يتناوله اللفظ، بل يبقى على ما كان قبل الأمر.

فإن قيل: الوقت للعبادة كالأجل للدين، فكما لا يسقط الدين

١ـ ص، د: ظن.

٢ـ نهاية ١٠ من ٢م.

٣ـ وهو مذهب أكثر مشائخ الحنفية، والقاضي أبي يعلى، وابن قدامة، ونسبه الآمدي للحنابلة وكثير من الفقهاء، والقاضي عبد الجبار من المعتزلة. راجع أصول السرخسي ٤٦/١، شرح التلويح على التوضيح ١٦٢/١، تنقيح الفصول ١٤٤/١، روضة الناظر (مع شرحها) ٩١/١، والإحكام للآمدي ٤١/٢، جمع الجوامع (مع العطار) ٤٨٥/١، والتمهيد لأبي الخطاب ٢٦١/١.

٤ـ وهو مذهب العراقيين من الحنفية، والشيرازي، والجويني، والمالكية، والمعتزلة. راجع التبصرة ٦٤، أصول السرخسي ٤٦/١، البرهان ٢٦٥/١، المعتمد ١٤٦/١، نشر البنود ١٥٤/١.

بانقضاء الأجل، لا تسقط الصلاة الواجبة في الذمة بانقضاء المدة.

قلنا: مثال الأجل الحول في الزكاة، لا جرم لا تسقط الزكاة بانقضائه، لأن الأجل مهلة لتأخير المطالبة، حتى تُنْجَز بعد المدة.

وأما الوقت، فقد صار وصفاً للواجب، كالمكان والشخص.

ومن أوجِبَ عليه شيء بصفة، فإذا أتى به لا على تلك الصفة لم يكن ممتثلاً.

نعم، يجب القضاء في الشرع:

- إما بنص، كقوله «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»[1].

- أو بقياس، فإنا نقيس الصوم - إذا نسيه -، على الصلاة - [إذا نسيها -،][2] ونراه في معناها، ولا نقيس عليه الجمعة ولا الأضحية، فإنهما لا يقضيان في غير وقتهما، وفي رمي الجمار تردد أنه بأي الأصلين أشبه، ولا نقيس صلاة الحائض على صومها في القضاء لفرق النص، ولا نقيس صلاة الكافر وزكاته على صلاة المرتد وإن[3] تساويا في أصل الأمر والوجوب عندنا.

١ـ رواه البخاري ومسلم. فراجع البخاري (مع السندي) ١/١١٢، ومسلم (مع النووي) ٥/١٩٣.

٢ـ ساقطة من ص، د.

٣ـ نهاية ١١ من ٢م.

«مسألة»

ذهب الفقهاء(١) إلى: أن الأمر يقتضي وقوع الإجزاء بالمأمور به إذا امتثل(٢).

وقال بعض المتكلمين: لا يدل على الإجزاء، لا بمعنى أنه لا يدل على كونه طاعة وقربة وسبب ثواب وامتثالاً، لكن، بمعنى أنه لا يَمنَعُ الامتثال من وجوب القضاء، ولا يلزم حصول الإجزاء بالأداء(٣).

بدليل(٤): أن من أفسد حجة فهو مأمور بالإتمام، ولا يجزيه، بل يلزمه القضاء، ومن ظن أنه متطهر فهو مأمور بالصلاة، وممتثل إذا صلى، ومطيع ومتقرب، ويلزمه القضاء، فلا يمكن إنكار كونه مأموراً، ولا إنكار كونه ممتثلاً حتى يسقط العقاب، ولا إنكار كونه مأموراً بالقضاء، فهذه أمور مقطوع بها.

والصواب عندنا: أن نُفَصِّل، ونقول: إذا ثبت أن القضاء يجب بأمر متجدد، وأنه مثل الواجب الأول(٥)، فالأمر بالشيء لا يمنع

١ـ م: بعض الفقهاء.

٢ـ قال الآمدي: هو مذهب أصحابنا والفقهاء وأكثر المعتزلة. فراجع الإحكام للآمدي ٣٨/٢، والبرهان ٢٥٥/١، وتنقيح الفصول ١٣٣، والمحصول ٤١٤/٢، والتمهيد لأبي الخطاب ٣١٦/١.

٣ـ أصحاب هذا القول هم: عبد الجبار المعتزلي ومن تبعه. راجع المعتمد ٩٩/١.

٤ـ نهاية ١٦٠/أ من ص.

٥ـ نهاية ١٤٠/أ من د.

إيجاب مثله بعد الامتثال، وهذا لا شك فيه، ولكن، ذلك المِثْل إنما يسمى قضاءً إذا كان فيه تدارك لفائت من أصل العبادة، أو وصفها، وإن لم يكن فوات وخلل، استحال تسميته قضاء.

فنقول: الأمر يدل على إجزاء المأمور، إذا أدّيَ بكمال وصفه وشرطه، من غير خلل.

وإن تطرق إليه خلل، كما في الحج الفاسد، والصلاة على غير الطهارة، فلا يدل الأمر على إجزائه، بمعنى: منع إيجاب القضاء.

فإن قيل: فالذي ظن أنه متطهر، مأمور بالصلاة[1] على تلك الحالة، أو مأمور بالطهارة؟

فإن كان مأموراً بالطهارة، مع تنجز الصلاة، فينبغي أن يكون عاصياً.

وإن كان مأموراً بالصلاة على حالته، فقد امتثل من غير خلل، فبم عقل إيجاب القضاء؟، وكذلك المأمور بإتمام الحج الفاسد، أتم كما أمر.

قلنا: هذا مأمور بالصلاة - مع الخلل - بضرورة نسيانه، فقد أتى بصلاة مختلة فاقدة شرطها، لضرورة حاله، فعقل الأمر لتدارك الخلل.

أما إذا لم يكن الخلل، لا عن قصد، ولا عن نسيان، فلا تدارك فيه، فلا يعقل إيجاب قضائه، وهو المعنيّ بإجزائه، وكذلك مفسد

١ـ نهاية ١٢ من ٢م.

الحج، [ليس يقضي الحج الفاسد، فإنه امتثل ذلك الأمر، لكن كان] (١) مأموراً بحجٍ خالٍ عن فساد، وقد فوت على نفسه ذلك، فيقضيه.

* * *
* *
*

١ـ ساقطة من م.

«مسألة»

الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً بالشيء، ما لم يدل عليه دليل(١).

مثاله: قوله تعالى - لنبيه عليه الصلاة والسلام -: ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم﴾(٢) لا يدل على وجوب الأداء - بمجرده - على الأمة.

وربما ظن ظان: أنه يدل على الوجوب.

وليس الأمر كذلك، لكن دل الشرع على: أن أمر النبي - عليه الصلاة والسلام - واجب الطاعة، وأنهم لو كانوا مأذونين في المنع لكان ذلك تحقيراً للنبي - عليه السلام - وتنفيراً للأمة عنه، وذلك يغض من قدره ويشوش مقصود(٣) الشرع.

وإلا، فلا يستحيل أن يقال للزوج الشافعي - إذا قال لزوجته «أنت بائن» على نية الطلاق -: «راجعها وطالبها بالوطء»، ويقال

١ـ راجع هذه المسألة في الإحكام للآمدي ٤٤/٢، والمحصول ٤٣٦/٢، تنقيح الفصول ١٤٨، جمع الجوامع (مع العطار) ٤٨٨/١. وذكر فيه تفصيلاً دقيقاً.

٢ـ سورة التوبة، آية "١٠٣".

٣ـ نهاية ١٥٩/ب من ص.

للحنفية - التي ترى أنها بائنة -: «يجب عليك المنع»(١)، ويقال للولي - الذي يرى أن لطفله على طفل غيره شيئاً -: «أطلبه»، ويقال للمدعى عليه - إذا عرف أنه لا شيء على طفله -: «لا تعطه ومانعه»، ويقول السيد لأحد العبدين: «أوجبت عليك أن تأمر العبد الآخر» ويقول للآخر: «أوجبت عليك العصيان له».

وبهذا تعرف أن قوله عليه السلام «مروهم بالصلاة لسبع»(٢) ليس خطاباً من الشرع مع الصبي، ولا إيجاباً عليه، مع أن الأمر واجب على الولي.

فإن قيل: فلو قال للنبي «أوجبت عليك أن توجب على الأمة» وقال للأمة «أوجبت عليكم خلافه».

قلنا: ذلك يدل على أن الواجب على النبي أن يقول «أوجبت»، لا على حقيقة الإيجاب، فإن أراد حقيقة الإيجاب، فهو متناقض، بخلاف قوله ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾(٣)، فإن ذلك لا يناقضه أمرهم بالمنع.

١- في مذهب الحنفية: "أن من قال لزوجته: "أنت بائن" ونوى بها الطلاق تقع واحدة بائنة، غير رجعية"، وأما الشافعية، فيوقعون بها الطلاق، إلا أنه رجعي. فراجع شرح فتح القدير ٣/٨٩ - ٩٠، وبدائع الصنائع ٤/١٨٢٠، وتحفة المحتاج شرح المنهاج (مع العبادي والشرواني) ٨/٥٠.

٢- تقدم تخريجه.

٣- سورة التوبة آية "١٠٣".

فإن قيل: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، والتسلم لا يتم إلا بالتسليم.

قلنا: لا يجب التسلم، بل يجب الطلب فقط، ثم إن وجب التسلم، فذلك يتم بالتسليم المحرم، وإنما يناقض التسلم انتفاء التسليم في نفسه، لا انتفاء حله(١) وحكمه.

وبالجملة: كما أن من أمر زيداً بضرب عمرو، فلا يطلب من عمرو شيئاً، فكذلك إذا أمره بأمر عَمْراً، فلا يطلب من عمرو شيئاً.

* * *

* *

*

---

١ ــ م: علته.

«مسألة»

ظاهر الخطاب مع جماعة بالأمر يقتضي وجوبه على كل واحد، إلا أن يدل دليل على سقوط الفرض عن الجميع بفعل واحد(١)، أو يرد الخطاب بلفظ لا يعم الجميع، كقوله - تعالى - ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾(٢) وكقوله - تعالى - ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين﴾(٣)، فإن هذا لا يدل على الوجوب في حق كل واحد على التعيين.

فإن قيل: فما حقيقة فرض الكفاية؟

أهو فرض على الجميع، ثم يسقط الفرض بفعل البعض(٤).

أو هو فرض على واحد لا بعينه، أيَّ واحدٍ كان، كالواجب المخير في خصال الكفارة(٥).

أو هو واجب على من حضر وتعين، أعني: حضر الجنازة أو

١ـ نهاية ١٤ من ٢م.

٢ـ سورة آل عمران، آية "١٠٤".

٣ـ سورة التوبة، آية "١٢٢".

٤ـ وهو رأي الجمهور، راجع ابن الحاجب (مع التفتازاني) ٢٣٤/١، وتنقيح الفصول ص١٥٥، وتيسير التحرير ٢١٣/٢، المعتمد ١٤٩/١، الإبهاج شرح المنهاج ١٠٠/١.

٥ـ وهو ظاهر كلام الإمام في المحصول ١ـ٢/٣١١.

المنكر. أما من لم يتعين فهو ندب في حقه.

قلنا(1): الصحيح من هذه الأقسام الأول، وهو عموم الفرضية، فإن سقوط الفرض دون الأداء يمكن، إما بالنسخ أو بسبب آخر.

ويدل عليه: أنهم لو فعلوا بأجمعهم نال كل واحد منهم ثواب الفرض، وإن امتنعوا عم الحرج الجميع، ولو خلا بعضهم عن الوجوب لانفك عن الإثم.

أما الإيجاب على واحد لا بعينه فمحال، لأن المكلف ينبغي أن يعلم أنه مكلف، وإذا أُبْهِمَ الوجوب [لم يعلم، بخلاف إيجاب خصلة من خصلتين، فإن التخيير للمكلف بين فعلين](2) لا يوجب تعذر الامتثال، كما حققناه في بيان الواجب المخير.

*   *   *

*   *

*

1ـ نهاية 161/أ من ص.

2ـ ساقطة من م.

«مسألة»

ذهبت المعتزلة إلى: أن المأمور لا يعلم كونه مأموراً قبل التمكن من الامتثال(1).

وذهب القاضي وجماهير أهل الحق إلى: أنه يعلم ذلك(2).

وفي تفهيم حقيقة المسألة غموض.

وسبيل كشف(3) الغطاء عنه أن نقول: إنما يعلم المأمور كونه مأموراً مهما كان مأموراً، لأن العلم يتبع المعلوم، وإنما يكون مأموراً إذا توجه الأمر عليه.

ولا خلاف أنه يتصور أن يقول السيد لعبده «صم غداً»، وأن هذا أمر محقق ناجز في الحال، وإن كان مشروطاً ببقاء العبد إلى غد.

ولكن، اتفقت المعتزلة على: أن الأمر المقيد بالشرط أمر حاصل ناجز في الحال، لكن يشترط أن يكون تحقق الشرط مجهولاً عند الآمر والمأمور، أما إذا كان معلوماً فلا، فإنه لو قال «صم إن

1ـ ذكر أبو الحسين في المعتمد هذا الرأي عن شيوخ المعتزلة 150/1، وجعل عنوان المسألة (الأمر الوارد بالشيء على شرط زوال المنع).

2ـ راجع البرهان 283/1 حيث نقل رأي القاضي وأدلته، ورد عليها، ثم ارتضى مذهب المعتزلة. وانظر المحصول ١ـ462/2، جمع الجوامع (مع العطار) 467/1.

3ـ نهاية 141/أ من د.

صعدت إلى السماء، أو إن عشت ألف سنة» فليس هذا بأمر، أي: هذه الصيغة ليست عبارة عن حقيقة المعنى الذي يقوم بالنفس ويسمى أمراً، ولو قال «صم إن كان العالم مخلوقاً أو كان الله موجوداً» فهذا أمر، ولكن ليس بمقيد بشرط، وليس هذا من الشرط في شيء، فإن الشرط هو «الذي يمكن أن يوجد ولا يوجد»، فلما كان العلم بوجود الشرط أو عدمه منافياً وجود الأمر المقيد بالشرط - زعموا أن الله عالم بعواقب الأمر، فالشرط في أمره محال.

ونحن نسلم أن جهل المأمور شرط[1]، أما جهل الآمر فليس بشرط، حتى لو علم السيد بقول نبي صادق: «أن عبده يموت قبل رمضان»، فيتصور أن يأمر بصوم رمضان، مهما جهل العبد ذلك، وربما كان له فيه لطف يدعوه إلى الطاعات ويزجره عن المعاصي، وربما كان لطفاً لغير المأمور، بِحَثٍ أو زَجْرٍ، وربما[2] كان امتحاناً له، ليشتغل بالاستعداد، فيثاب على العزم على الامتثال، ويعاقب على العزم على الترك.

والمعتزلة أحالوا ذلك، وقالوا: إذا شهد العبد هلال رمضان، توجه عليه الأمر، بحكم قوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر

١ـ نهاية ١٦ من ٢م.

٢ـ نهاية ١٦١/ب من ص.

فليصمه﴾ (١)، لكن ذلك بناء على ظن البقاء ودوام القدرة، فإن الحياة والقدرة شرط في التكليف، فإذا مات في منتصف الشهر، تبينا أنه كان مأموراً بالنصف الأول، وأنه لم يكن مأموراً بالنصف الثاني.

ويدلك على بطلان مذهبهم مسالك:

المسلك الأول: أن الأمة مجمعة - قبل ظهور المعتزلة - أن الصبي لما(٢) يبلغ، يجب عليه أن يعلم ويعتقد كونه مأموراً بشرائع الإسلام، منهياً عن الزنا والسرقة والقتل في الحال، وإن لم يحضره وقت صلاة ولا زكاة، ولا حضر من يمكن قتله والزنا به، ولا حضر مال تمكن سرقته، ولكن يعلم نفسه مأموراً منهياً، بشرط التمكن؛ لأنه جاهل بعواقب أمره، وعلمه بأن الله - تعالى - عالم بها لا يدفع عنه وجوب هذا الاعتقاد.

المسلك الثاني: أن الأمة مجمعة على أن من(٣) عزم على ترك ما ليس منهياً عنه(٤) فليس بمتقرب إلى الله تعالى، ومن عزم على ترك المنهيات [كان متقرباً، ومعلوم أن المكلف الذي فرضناه لو عزم

١ـ سورة البقرة، آية "٨٥".

٢ـ في النسخة المطبوعة والمخطوطتين "كما"، وأصلحتها حتى يستقيم المعنى. وفي ص، د بلغ بدلاً من "يبلغ".

٣ـ نهاية ١٤١/ب من د.

٤ـ نهاية ١٧ من ٢م.

على ترك المنهيات][1] والإتيان بالمأمورات كان متقرباً إلى الله - تعالى -، فإن احتمل أن لا يكون مأموراً ولا منهياً - لِعِلْمِ الله بأنه لا يساعده التمكن - فينبغي أن نشك في كونه متقرباً، ونتوقف ونقول: «إن مت بعد هذا العزم وقبل التمكن، فلا ثواب لك، لأنه لا تقرب منك، وإن عشت وتمكنت تبينا عند ذلك كونك متقرباً»، وهذا خلاف الإجماع.

المسلك الثالث: إجماع الأمة على أن صلاة الفرض لا تصح إلا بنية الفرضية، ولا يعقل [تثبيت][2] نية الفرضية إلا بعد معرفة الفرضية.

والعبد ينوي في أول وقت الصلاة فرض الظهر، وربما يموت في أثناء وقت الصلاة، فيتبين عند المعتزلة أنه لم يكن فرضاً، فليكن شاكاً في الفرضية، وعند ذلك تمتنع النية، فإن النية قصد لا يتوجه إلا إلى معلوم.

فإن قيل: [إن نوى][3] فرضية أربع ركعات، فلو مات بعد ركعتين، يُعْلَمُ أنه لم تكن الأربع فريضة، وهو مجوز للموت، فكيف ينوي فرض ما هو شاك فيه!

قلنا: ليس شاكاً فيه، بل هو قاطع بأن الأربع فرض بشرط

١ـ ساقطة من م.

٢ـ ساقطة من ص، د.

٣ـ ص، د: ينوي.

البقاء[١].

فالأمر بالشرط أمر في الحال، وليس بمعلق، والفرض بالشرط فرض، أي: أنه مأمور أمر إيجاب، من عزم عليه يثاب ثواب من عزم على واجب.

وإذا قال السيد لعبده: «صم غداً»، فهو أمر في الحال بصوم في الغد، لا أنه أمر في الغد، وإذا قال له: «أوجبت عليك[٢] بشرط بقائك وقدرتك»، فهو موجب في الحال، لكن إيجاباً بشرط.

فهكذا ينبغي أن تفهم حقيقة هذه المسألة.

وكذلك إذا قال لوكيله: «بع داري غداً»، فهو موكل وآمر في الحال، والوكيل مأمور ووكيل في الحال، حتى يعقل أن يُعزَلَ قبل مجيء الغد.

فإذا قال الوكيل: «وكلني ثم عزلني»، «وأمرني ثم منعني»، كان صادقاً، فلو مات[٣] قبل مجيء الغد لا يتبين أنه كان كاذباً.

وقد حققنا هذا في مسألة نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال، وفي نسخ الذبح عن إبراهيم - عليه السلام -.

ولهذا فرق الفقهاء بين أن يقول: «إذا جاء رأس الشهر فأنت وكيلي» وبين أن يقول «وكلتك ببيع داري، لكن تبيعها عند رأس

١- نهاية ١٦٢/أ من ص.

٢- نهاية ١٨ من م٢.

٣- ص: قال.

الشهر»، فإن الأول تعليق، ومن منع تعليق الوكالة ربما جوز تنجيز الوكالة مع تأخير التنفيذ إلى رأس الشهر[1].

المسلك الرابع: إجماع الأمة على لزوم الشروع في صوم رمضان، أعني: أول يوم - مثلاً -، ولو كان الموت في أثناء النهار يبين عدم الأمر - فالموت مُجوَّز - فيصير الأمر مشكوكاً فيه، ولا يلزمه الشروع بالشك.

فإن قيل: لأنه إن بقي كان واجباً[2]، والظاهر بقاؤه، والحاصل - في الحال - يستصحب، والاستصحاب أصل تبنى عليه الأمور، كما أن من أقبل عليه سبع يهرب، وإن كان يحتمل موت السبع قبل الانتهاء إليه، لكن الأصل بقاؤه، فيستصحبه، ولأنه لو فتح هذا الباب لم يتصور[3] امتثال الأوامر المضيقة أوقاتها، كالصوم، فإنه إنما يعلم تمام التمكن بعد انقضاء اليوم، ويكون قد فات.

قلنا: هذا يلزمكم في الصوم، ومذهبكم هو الذي يفضي إلى هذا المحال، وما يفضي إلى المحال فهو محال.

وأما الهرب من السبع فحزم، وأخذ بأسوء الأحوال، ويكفي

١ـ في تحفة المحتاج شرح المنهاج (مع الشرواني والعبادي) ٣١١/٥ ـ ٣١٢ أن تعليق الوكالة لا يصح بشرط من صفة أو وقت في الأصح عندهم، ثم ذكر الاتفاق على أنه إن نجز الوكالة وشرط للتصرف شرطاً جاز.

٢ـ نهاية ١٤٢/أ من د.

٣ـ نهاية ١٩ من م٢.

فيه الاحتمال البعيد، فإن من شك في سبع على الطريق، أو سارق، فيحسن منه الحزم والاحتراز[1].

أما الوجوب فلا يثبت بالشك والاحتمال.

وينبغي أن يقال «من أعرض عن الصوم ومات قبل الغروب لم يكن عاصياً، لأنه أخذ بالاحتمال الآخر، وهو احتمال الموت، فليكن معذوراً به».

فإن زعموا: أن ظن البقاء بالاستصحاب أورث ظن الوجوب، وظن الوجوب اقتضى تحقق الوجوب من الشرع جزماً قطعاً.

- فهذا تعسف وتناقض.

المسلك الخامس: أن الاجماع منعقد على أن من حبس المصلي في أول الوقت وقيده ومنعه من الصلاة متعدٍ عاصٍ، بسبب منعه من الصلاة الواجبة، فإن كان التكليف يندفع به فقد أحسن إليه، إذ منع التكليف عنه، فلم عصى!

- وهذا فيه نظر، لأنه عصى لأن التصرف في الغير بضبطه ومنعه حرام، وإن منعه عن[2] مباح - أيضاً -، ولأن منعه صار سبباً لوجوب القضاء في ذمته، وهو على خطر من فواته، أو يحرم لأنه

1ـ نهاية ١٦٢/ب من ص.

2ـ م: غير.

أخرجه عن أن يُكَلِّفه(١)، وفي التكليف مصلحة، وقد فوتها عليه، بدليل: أنه لو قيده قبل وقت الصلاة أو قبل البلوغ إلى أن بلغ ودخل وقت الصلاة عصى، ولم(٢) يكن على الصبي أمر ناجز، لا بشرط، ولا بغير شرط.

شبه المعتزلة:

الأولى: قولهم: إثبات الأمر بشرط يؤدي إلى أن يكون وجود الشيء مشروطاً بما يوجد بعده، والشرط ينبغي أن يقارن أو يتقدم، أما تأخير الشرط عن المشروط فمحال.

قلنا: ليس هذا شرطاً لوجود ذات الأمر وقيامه بذات الآمر، بل الأمر موجود قائم بذات الآمر، وجد الشرط أو لم يوجد، وإنما هو شرط لكون الأمر لازماً واجب التنفيذ، وليس ذلك من شرط كونه موجوداً بسبيل، ولهذا قلنا: «الأمر أمر للمعدوم بتقدير الوجود، ولمن(٣) لم يبلغه بشرط بلوغه» فليس البلوغ شرطاً لقيام نفس الأمر بذات الآمر، بل للزوم تنفيذه.

فإن قال(٤) قائل: اختلاف قول الشافعي في «أن من جامع في نهار رمضان، ثم مات أو جنّ قبل الغروب، هل يلزمه الكفارة»(٥)، هل

١ــ د: يكلف.

٢ــ د: وإن لم.

٣ــ م: وإن.

٤ــ نهاية ١٤٢/ب من د.

٥ــ تراجع هذه المسألة في تحفة المحتاج (مع الشرواني والعبادي) ٤٥١/٣.

يلتفت إلى هذا الأصل؟

قلنا: أما من ذهب إلى أنا نتبين عند زوال الحياة انتفاء الأمر من أصله، فلا يمكنه إيجاب الكفارة.

وأما من ذهب إلى أنا لا نتبين عدم الأمر، فيحتمل منه التردد، إذ يحتمل أن يقول: «قد أفسد بالجماع الصوم الذي كان واجباً عليه، وقطع الصوم الواجب بحكم الوقت، [وإفساده يوجب الكفارة](١)، ويحتمل أن يقال: «وجبت الكفارة بإفساد صوم(٢) لا يتعرض للفساد والانقطاع قبل الغروب، وهذا متعرض له، فيكون هذا مانعاً من الإلحاق بالصوم الذي يتعين الجماع لإفساده.

فإن قال قائل: فلو علمت المرأة بالعادة أنها تحيض في أثناء النهار، أو بقول نبي صادق، حيضاً أو جنوناً أو موتاً، فهل يلزمها الصوم حتى تصوم بعض اليوم؟

قلنا: على مذهب المعتزلة لا ينبغي أن يلزم، لأن بعض اليوم غير مأمور به، وهي غير مأمورة بالكل.

أما عندنا: فالأظهر وجوبه، لأن المرخص في الإفطار لم يوجد، والأمر قائم في الحال، والميسور لا يسقط بالمعسور.

فإن قال قائل: لو قال «إن صليت أو شرعت في الصلاة أو الصوم فزوجتي طالق»، ثم شرع، ثم أفسد أو مات أو جن قبل

١ـ د، ص: وأفسده» وهي نهاية ١/١٦٣ من ص.

٢ـ نهاية ٢١ من ٢م.

الإتمام، فقد اختلفوا في وقوع الطلاق، فهل يلتفت هذا إلى هذا الأصل؟ .

قلنا: نعم، قياس مذهب المعتزلة أن لا يحنث، لأن بعض الصوم ليس بصوم، والفاسد ليس بصوم، وقد تبين ذلك بالآخرة .

وعلى مذهبنا: ينبغي أن يحنث، وهذه صلاة في الحال، وتمامها مقيد بالشرط، حتى لو قال: «والله لأعتكفن صائماً ، أو إن اعتكفت صائماً فزوجتي طالق ثلاثاً » فاعتكف ساعة صائماً ، ثم جن أو مات، لم تجب الكفارة في تركته، ولم ترثه زوجته.

ولا تخلو هذه المسائل عن الالتفات إلى هذا الأصل.

ولو قال: «إن أمرت عبدي فزوجتي طالق» ثم قال «صم غداً»، طلقت زوجته، فإن مات(١) قبل الغد ، فلا يتبين انتفاء الطلاق.

ولو قال: «إن وكلت وكيلا فزوجتي طالق» «وإن عزلت وكيلاً فعبدي حرّ»، ثم وكل من يبيع داره غداً، ثم عزل قبل الغد ، طلقت زوجته وعتق عبده .

الشبهة الثانية: - وهي الأقوى -، قولهم: إن الأمر طلب، فلا يقوم بذات من يعلم امتناع وجود المأمور، فكيف يقوم بذات السيد طلب الخياطة إن صعد العبد إلى السماء ، وهو يعلم أنه لا يصعد .

نعم، يمكن أن يقول «خِطْ إن صعدت إلى السماء»، لكنه

١ـ نهاية ٣٢ من ٢م.

صيغة أمر، ولا يقوم(١) الطلب بذاته، كما لو قال له «اصعد إلى السماء» لم يكن أمراً؛ لعجزه وعلم الآمر بامتناعه، إلا على مذهب من يجوز تكليف ما لا يطاق، وأنتم قد ملتم إلى منع تكليف المحال، وبه يفارق الآمر الجاهل، فإن من لا يعرف عجز عبده عن القيام، يتصور أن يقول(٢): «قم». ويقوم بذاته الطلب، أما إذا علم عجزه، فلا يقوم بذاته طلب الممتنع.

وهذا التحقيق، وهو: أن الجهل إذا كان شرطاً لقيام هذا الأمر بذاته، فالمؤثر في صفة ذاته جهله لا جهل المأمور، فمهما علم الآمر عدم الشرط، فكيف يكون طالباً، وإذا لم يكن طالباً، فكيف يكون آمراً، والأمر هو الطلب، وهذا واقع.

والجواب: أن هذا لا يصح - من المعتزلة - مع إنكارهم كلام النفس، أما عندنا، [فليس المراد](٣) بالطلب - الذي هو معنى الأمر - إرادة وتشوقاً، لأن المعاصي عندنا مرادة(٤)، وهي غير مأمور بها، والطاعات مأمور بها، وقد لا تكون مرادة، فإن ما أراد الله واقع، والتشوق على الله محال، وإنما معناه: اقتضاء فعله لمصلحة العبد، ولكنه يكون توطئة للنفس على عزم الامتثال، أو الترك [لما يخالفه،

١- نهاية ١٤٣/أ من د.

٢- نهاية ١٦٣/ب من ص.

٣- ص: ليس هذا المراد.

٤- نهاية ٢٣ من م٢.

لطفاً به في الاستعداد](1) والانحراف عن الفساد، وهذا لطف متصور من الله - تعالى -.

ويتصور - أيضاً - من السيد أن يستصلح عبده بأوامر ينجزها عليه، مع عزمه على نسخ الأمر قبل الامتثال، امتحاناً للعبد واستصلاحاً له، وكل أمر مقيد بشرط أن لا ينسخ، وكل وكالة مقيدة بشرط أن لا يعزل الوكيل، وقوله «وكلتك ببيع العبد غداً» - مع العلم بأنه سيعتق العبد قبل الغد - وكالة في الحال، يقصد بها استمالة الوكيل - مثلاً -، وامتحانه في إظهار الإستبشار بأمره أو الكراهية، فكل ذلك معقول لهذه الفائدة، وليس تحت الأمر إلا أنه اقتضاء من هذا الجنس، والله أعلم.

1ـ ص: قطعاً له في الاستعداد، د: لطفاً له في الاستعداد.

القول

في

صيغة النهي

إعلم أن ما ذكرناه من مسائل الأوامر تتضح به أحكام النواهي، إذ لكل مسألة وزان من النهي - على العكس -، فلا حاجة إلى التكرار، ولكنا نتعرض لمسائل لابد من إفرادها بالكلام.

«مسألة»

اختلفوا في أن النهي عن(١) البيع والنكاح والتصرفات المفيدة للأحكام، هل يقتضي فسادها؟

فذهب الجماهير إلى: أنه يقتضي فسادها(٢).

وذهب قوم إلى: أنه إن كان نهياً عنه لعينه، دل على الفساد، وإن كان لغيره، فلا(٣).

والمختار: أنه لا يقتضي الفساد(٤).

١ـ نهاية ٧٤ من ٢م.

٢ـ في المحصول (١ـ٤٨٦/٢): أن هذا ما ذهب إليه بعض الشافعية، وفي الإحكام للآمدي ٤٨/٢ أنه مذهب جماهير الفقهاء من الشافعية والحنفية والحنابلة وجميع أهل الظاهر، وفي تنقيح الفصول للقرافي ١٧٣: هو مذهب المالكية.

٣ـ وهو مشهور مذهب الحنفية. راجع أصول السرخسي ٧٩/١ وما بعدها، وتيسير التحرير ٣٧٧/١.

٤ـ ونسبه الإمام في المحصول ١ـ٤٨٦/٢ لأكثر الفقهاء، وفي الإحكام ٤٨/٢: إنه قول المحققين كالقفال وإمام الحرمين وكثير من الحنفية وجماعة من المعتزلة، وأبي الحسن الكرخي والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري. ولابد من ملاحظة: أن قول أبي الحسين البصري في المعتمد (١٨٤/١) إنه لا يفيد في المعاملات ويفيد في العبادات هو نفس قول الغزالي، لأن الغزالي فرض المسألة في البيوع والنكاح وكذلك فعل الآمدي. فلو قيل: إن مذهب الغزالي أنه يقتضي الفساد في العبادات دون المعاملات، لكان هو الواقع. وهو ما ذكره عنه صاحب جمع الجوامع (مع العطار)

وبيانه: أنا نعني بالفساد تخلف الأحكام عنها، وخروجها عن كونها أسباباً مفيدة للأحكام، ولو صرح الشارع وقال «حرمت عليك استيلاد جارية الابن ونهيتك عنه لعينه، لكن إن فعلت[1] ملكت الجارية» «ونهيتك عن الطلاق في الحيض لعينه[2]، لكن إن فعلت بانت زوجتك» «ونهيتك عن إزالة النجاسة عن الثوب بالماء المغصوب، لكن إن فعلت، طهر الثوب»، «ونهيتك عن ذبح شاة الغير بسكين الغير - من غير إذن - لكن إن فعلت، حلت الذبيحة» فشيء من هذا ليس يمتنع ولا يتناقض.

بخلاف قوله «حرمت عليك الطلاق وأمرتك به أو أبحته لك» «وحرمت عليك الاستيلاد لجارية الابن وأوجبته عليك» فإن ذلك متناقض، لا يعقل، لأن التحريم يضادّ الإيجاب، ولا يضادّه كون المحرّم منصوباً علامة على حصول المِلْكِ والحل وسائر الأحكام، إذ يتناقض أن يقول «حرمت الربا[3] وأبحته» ولا يتناقض أن يقول «حرمت الربا[4]، وجعلت الفعل الحرام - في عينه - سبباً لحصول الملك في العوضين»، فإن شرط التحريم التعرض لعقاب الآخرة

١/١٠٥، والشوكاني في إرشاد الفحول ١١٠، وفيه تفصيل فراجعه.

١ـ نهاية ١٤٣/ب من د.

٢ـ نهاية ١٦٤/أ من ص.

٣ـ م: الزنا.

٤ـ م: الزنا.

فقط، دون تخلف الثمرات والأحكام[1] عنه.

فإذا ثبت هذا، فقوله «لا تبع» «ولا تطلق» «ولا تنكح» لو دل على تخلف الأحكام - وهو المراد بالفساد - فلا يخلو: إما أن يدل من حيث اللغة، أو من حيث الشرع.

ومحال أن يدل من حيث اللغة، لأن العرب قد تنهى عن الطاعات وعن الأسباب المشروعة، وتعتقد ذلك نهياً حقيقياً، دالاً على أن المنهي ينبغي أن لا يوجد، أما الأحكام، فإنها شرعية، لا يناسبها اللفظ من حيث وضع اللسان، إذ يعقل أن يقول العربي «هذا العقد الذي يفيد الملك والأحكام إياك أن تفعله وتُقْدِم عليه»، ولو صرح به الشارع - أيضاً - لكان منتظماً مفهوماً.

أما من حيث الشرع، فلو قام دليل على أن النهي للإفساد، ونقل ذلك عن النبي - عليه السلام - صريحاً، لكان ذلك من جهة الشرع، تصرفاً في اللغة بالتغيير، أو كان صيغة النهي من جهته منصوباً علامة على الفساد، ويجب قبول ذلك، ولكن الشأن في إثبات هذه الحجة ونقلها.

وشبههم الشرعية أربع:

الشبهة الأولى: قولهم: أن المنهي عنه قبيح ومعصية، فكيف يكون مشروعاً.

قلنا: إن أردتم بالمشروع: «كونه مأموراً به أو مباحاً أو

1- نهاية ٢٥ من م٢.

مندوباً »، فذلك محال، ولسنا نقول به.

وإن عنيتم به: «كونه منصوباً علامة للملك أو الحل أو حكم من الأحكام»، ففيه وقع النزاع، فلم ادعيتم استحالته! ولم يستحيل[1] أن يُحرَّم الاستيلاد وينصب سبباً لملك الجارية! ويحرم[2] الطلاق وينصب[3] سبباً للفراق! بل لا يستحيل أن ينهى عن الصلاة في الدار المغصوبة وتنصب سبباً لبراءة الذمة، وسقوط الفرض.

الشبهة الثانية: قولهم: إن النهي لا يرد من الشارع - في البيع والنكاح - إلا لبيان خروجه عن كونه مُملِّكاً أو مشروعاً.

قلنا: في هذا وقع النزاع، فما الدليل عليه، وكم من بيع ونكاح نهي عنه وبقي سبباً للإفادة، فما هذا التحكم!.

الشبهة الثالثة: قوله عليه السلام «كل عمل ليس عليه أمرنا فهو ردّ»[4] «ومن أدخل في ديننا ما ليس منه فهو ردّ»[5].

قلنا: معنى قوله «رد» أي: غير مقبول طاعة وقربة، ولا شك

١ـ نهاية ١٦٤/ب من ص.

٢ـ نهاية ٣٦ من ٢م.

٣ـ نهاية ١٤٤/أ من د.

٤ـ الحديث بهذا اللفظ قريب من إحدى روايات البخاري، ورواية مسلم ـ أيضاً ـ فراجع البخاري (مع السندي) ٢٦٨/٢، ومسلم (مع النووي) ١٦٠/١٢.

٥ـ في البخاري (من أحدث في أمرنا هذا...) فراجع البخاري (مع السندي) ١١٢/٢، وكذلك في أبي داود (مع معالم السنن) ١٢/٥، وصحيح سنن ابن ماجة ٧/١.

في أن المحرم لا يقع طاعة، أما أن لا يكون سبباً للحكم، فلا، فإن الاستيلاد والطلاق وذبح شاة الغير ليس عليه أمرنا، ثم ليس بِرَدٍ بهذا المعنى.

الشبهة الرابعة: قولهم: أجمع سلف الأمة على الاستدلال بالمناهي على الفساد، ففهموا فساد الربا من قوله - تعالى - ﴿وذروا ما بقي من الربا﴾[1]، واحتج ابن عمر رضي الله عنه في فساد نكاح المشركات بقوله - تعالى - ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾[2] وفي نكاح المحارم بالنهي.

قلنا: هذا يصح من بعض الأمة، أما من جميع الأمة فلا يصح، ولا حجة في قول البعض، نعم يتمسك به في التحريم والمنع، أما في الإفساد فلا.

١ـ سورة البقرة، آية "٢٧٨".

٢ـ سورة البقرة، آية "٢٢١".

«مسألة»

الذين اتفقوا على أن النهي عن التصرفات لا يدل على فسادها اختلفوا في أنه: هل يدل على صحتها[1].

فنقل أبو زيد، عن محمد بن الحسن وأبي حنيفة: أنه يدل على الصحة[2] وأنه يستدل بالنهي عن صوم يوم النحر على انعقاده، فإنه لو استحال انعقاده لما نهي عنه، فإن المحال لا ينهى عنه، كما لا يؤمر به، فلا يقال للأعمى «لا تبصر» كما لا يقال له «أبصر».

فزعموا: أن النهي عن الربا[3] يدل على انعقاده.

وهذا فاسد؛ لأنا بينا أن الأمر بمجرده لا يدل على الإجزاء والصحة، فكيف يدل عليه النهي، بل الأمر والنهي يدل على اقتضاء الفعل واقتضاء الترك - فقط -، أو على الوجوب والتحريم - فقط -، أما حصول الإجزاء والفائدة أو نفيهما، فيحتاج إلى دليل آخر،

١ـ نهاية ٢٨ من ٢م.

٢ـ راجع أصول السرخسي ٨٥/١ وما بعدها. كشف الأسرار ٢٦٥/١، شرح التلويح ٢١٦/١ ـ ٢١٩، تيسير التحرير ٣٨١/١.

ومحمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، صاحب الإمام أبي حنيفة، روى الحديث عن الإمام مالك، وتتلمذ عليه الشافعي، وله عدد من الكتب. وهو من أكثر من نشر فقه الإمام أبي حنيفة. ولي القضاء لهارون الرشيد، وتوفي في الري سنة ١٨٧هـ. راجع الجواهر المضية ٤٩٩/٢.

٣ـ م: الزنا.

واللفظ من حيث اللغة غير موضوع لهذه القضايا الشرعية.

وأما من حيث الشرع، فلو قال الشارع «إذا نهيتكم عن أمر أردت به صحته» لتلقيناه منه، ولكنه لم يثبت ذلك صريحاً، لا بالتواتر، ولا بنقل الآحاد، وليس من ضرورة المأمور أن يكون صحيحاً مجزياً، فكيف يكون من ضرورة المنهي(١) ذلك.

فإذا لم يثبت ذلك شرعاً(٢) ولغة وضرورة بمقتضى اللفظ، فالمصير إليه تحكم، بل الاستدلال به على فساده أقرب من الاستدلال به على صحته.

فإن قيل: المحال لا ينهى عنه، لأن الأمر كما يقتضي مأموراً يمكن امتثاله، فالنهي يقتضي منهياً يمكن ارتكابه.

فصوم يوم النحر إذا نهي عنه ينبغي أن يمكن(٣) ارتكابه، ويكون صوماً، فاسم الصوم للصوم الشرعي، لا للإمساك، فإنه صوم لغة لا شرعاً، والأسامي الشرعية تحمل على موضوع الشرع، هذا هو الأصل.

ولا يلزم عليه قوله «دعي الصلاة أيام أقرائك»(٤) وقوله تعالى ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء﴾(٥)، لأنه حمل [على](٦)

١ـ نهاية ١٦٥/أ من ص.

٢ـ نهاية ١٤٤/ب من د.

٣ـ م: يصح.

٤ـ تقدم تخريجه.

٥ـ سورة النساء، آية "٢٢".

٦ـ ساقطة من م.

النكاح والصلاة بالمعنى اللغوي - على خلاف الوضعي - بدليل دل عليه.

ولا يلزم عليه قوله عليه السلام «لا صلاة إلا بطهور»(١)، «ولا نكاح إلا بشهود»(٢)، لأن ذلك نفي وليس نهياً .

قلنا: الأصل أن الاسم لموضوعه اللغوي، إلا ما صرفه عنه عرف الاستعمال في الشرع، وقد ألفينا(٣) عرف الشرع في الأوامر: أنه يستعمل الصوم والنكاح والبيع [والصلاة](٤) لمعانيها الشرعية. أما في المنهيات فلم يثبت هذا العرف المغير للوضع.

بدليل: قوله «دعي الصلاة أيام أقرائك» ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء﴾ وأمثال هذه المناهي [عما لا](٥) ينعقد أصلا، ولم يثبت فيه عرف استعمال الشرع، [فنرجع إلى أصل الوضع إذا تعارض فيه عرف الشرع والوضع.

فنقول: من](٦) صام يوم النحر فقد ارتكب النهي، وإن لم

١ـ تقدم تخريجه.

٢ـ تقدم تخريجه.

٣ـ ص، د: ألفنا.

٤ـ ساقطة من م.

٥ـ ص، د: عما لم. م: مما لا.

٦ـ ص: فيرجع إلى أصل الوضع، ونقول من.. د: إذا تعارض فيه عرف الشرع، فنرجع إلى أصل الوضع ونقول من.. م: فيرجع إلى أصل الوضع. ونقول: إذا تعارض فيه عرف الشرع والوضع، فمن صام.

ينعقد صومه، ويكون هذا أولى، لأن مذهبهم يفضي إلى صرف النهي عن ذات المنهي عنه إلى غيره، فإنه لو كان منهياً في عينه استحال أن يكون عبادة منعقدة، ومطلق النهي عن الشيء يدل على النهي عن عينه، إلا أن يدل دليل، فلا معنى لترك الظاهر من غير ضرورة.

فإن قيل: فإذا اخترتم أن النهي لا يدل على الصحة[1] ولا على الفساد في أسباب المعاملات، فما قولكم في النهي عن العبادات؟

قلنا: قد بينا أن النهي يضاد كون المنهي عنه قربة وطاعة، لأن الطاعة عبارة عما يوافق الأمر، والأمر والنهي متضادان.

فعلى هذا: صوم يوم النحر لا يكون منعقداً إن أريد بانعقاده كونه طاعة وقربة وامتثالاً؛ لأن النهي يضاده، وإذا لم يكن قربة لم يلزم بالنذر، إذ لا يلزم بالنذر ما ليس بقربة.

نعم، لو أمكن صرف النهي عن عين الصوم إلى ترك إجابة دعوة الله - تعالى -، فذلك لا يمنع انعقاده، ولكن ذلك - أيضاً - فاسد، كما سبق في القطب الأول.

وإن قيل: فقد حمل بعض المناهي في الشرع على الفساد دون البعض[2]، فما الفيصل[3]؟

١ــ نهاية ٢٩ من ٢م.

٢ــ نهاية ١٦٥/ب من ص.

٣ــ م: الفصل.

قلنا: النهي لا يدل على الفساد، وإنما يعرف[1] فساد العقد والعبادة بفوات شرطه وركنه.

ويعرف فوات الشرط:

- إما بالإجماع، كالطهارة في الصلاة، وستر العورة، واستقبال القبلة.

- وإما بنص.

- وإما بصيغة النفي، كقوله «لا صلاة إلا بطهور»[2] «ولا نكاح إلا بشهود»[3]، فذلك ظاهر في النفي عند عدم الشرط.

- وإما بالقياس على منصوص.

فكل نهي يتضمن ارتكابه الإخلال بالشرط، فيدل على الفساد، من حيث الإخلال بالشرط، لا من حيث النهي.

وشرط المبيع أن يكون مالاً متقوماً مقدوراً على تسليمه معيناً، أما كونه مرئياً، ففي اشتراطه خلاف، وشرط الثمن أن يكون مالاً معلوم القدر والجنس[4].

وليس من شرط النكاح الصداق، فلذلك لم يفسد بكون النكاح على خمر أو خنزير أو مغصوب، وإن كان منهياً عنه.

١ــ نهاية ١٤٥/أ من د.

٢ــ تقدم تخريجه.

٣ــ تقدم تخريجه.

٤ــ نهاية ٣٠ من ٢م.

ولا فرق بين الطلاق السني والبدعي في شرط النفوذ، وإن اختلفا في التحريم.

فإن قيل: فلو قال قائل «كل نهي رجع إلى عين الشيء، فهو دليل الفساد، دون ما يرجع إلى غيره» فهل يصح؟

قلنا: لا، لأنه لا فرق بين الطلاق في حال الحيض [والصلاة في حال الحيض][1] والصلاة في الدار المغصوبة، لأنه إن أمكن أن يقال «ليس منهياً عن الطلاق لعينه، ولا عن الصلاة لعينها، بل لوقوعه في حال الحيض، ولوقوعها في الدار المغصوبة» أمكن تقدير مثله في الصلاة في حال الحيض، فلا اعتماد إلا على فوات الشرط، ويعرف الشرط بدليل يدل عليه، وعلى ارتباط الصحة به، ولا يعرف بمجرد النهي، فإنه لا يدل عليه وضعاً وشرعاً، كما سبق في المسألة التي قبل هذه.

وهذا القدر كاف في صيغة الأمر والنهي، فإن ما يتعلق منه بحقيقة الوجوب والتحريم ويضادهما ويوافقهما فقد ميزناه عما يتعلق بمقتضى الصيغة، وقررناه في القطب الأول، عند البحث عن حقيقة الحكم، فإن ذلك نظر عقلي، وهذا نظر لغوي، من حيث دلالة الألفاظ؛ فلذلك ميزناه، على خلاف عادة الأصوليين.

١ـ ساقطة من م.

العـــام

و

الخـــاص

القسم الرابع

من

النظر في الصيغة

القول

في

العام والخاص

ويشتمل على مقدمة.

وخمسة أبواب.

المقدمة

القول

في

حد العام والخاص ومعناهما

إعلم: أن العموم والخصوص من عوارض الألفاظ، لا من عوارض المعاني والأفعال.

والعام[1] عبارة عن: «اللفظ الواحد، الدال من جهة واحدة، على شيئين فصاعداً»[2] مثل «الرجال»، و «المشركين» و «من دخل الدار فأعطه درهماً»، ونظائره، كما سيأتي تفصيل صيغ العموم[3].

واحترزنا بقولنا: «من جهة واحدة» عن قولهم «ضرب زيد عمراً» وعن قولهم «ضرب زيداً عمرو»، فإنه يدل على شيئين، ولكن بلفظين، لا بلفظ واحد، ومن جهتين، لا من جهة واحدة.

١ـ نهاية ١٦٦/أ من ص.

٢ـ تعريف العام في ابن الحاجب مع التفتازاني ٩٩/٢، والإحكام للآمدي ٥٤/٢، تيسير التحرير ١٩٠/١، نهاية السول (مع سلم الوصول) ٣١٢/٢، جمع الجوامع (مع العطار) ٥٠٥/١، أصول السرخسي ١٢٥/١، وغيرها من كتب الأصول.

٣ـ نهاية ١٤٥/ب من د.

واعلم: أن اللفظ:

- إما خاص في ذاته - مطلقاً -، كقولك «زيد»، و«هذا الرجل».

- وإما عام - مطلقاً - كـ «المذكور» و «المعلوم»، إذ لا يخرج منه موجود ولا معدوم.

- وإما عام بالإضافة، كلفظ «المؤمنين»، فإنه عام بالإضافة إلى آحادِ المؤمنين، خاص بالإضافة إلى جملتهم، إذ يتناولهم دون المشركين، فكأنه يسمى عاماً من حيث شموله لما شَمِلَهُ، خاصاً من حيث اقتصاره على ما شمله وقصوره عما لم يشمله.

ومن هذا الوجه يمكن أن يقال: ليس في الألفاظ عام مطلق، لأن لفظ المعلوم لا يتناول المجهول، والمذكور لا يتناول[1] المسكوت عنه.

* * *

فإن قيل: فلم قلتم: «إن العموم من عوارض الألفاظ، لا من عوارض المعاني والأفعال»، والعطاء فعل، وقد يُعطي عمراً وزيداً، وتقول «عمهما بالعطاء»، والوجود معنى، وهو يعم الجواهر والأعراض.

١ـ نهاية ٣٢ من ٢م.

قلنا: عطاء زيد متميز عن عطاء عمرو، من حيث إنه فعل، فليس في الوجود فعل واحد هو عطاء، وتكون نسبته إلى زيد وعمرو واحدة، وكذلك وجود السواد يفارق وجود البياض، وليس الوجود معنى واحداً حاصلاً مشتركاً بينهما، وإن كانت حقيقته واحدة في العقل، وعلوم الناس وقدرهم وإن كانت مشتركة في كونها علماً وقدرة، لا يوصف بأنه عموم.

فقولنا: «الرَّجل»، له وجود في الأعيان وفي الأذهان وفي اللسان:

أما وجوده في الأعيان، فلا عموم له فيه، إذ ليس في الوجود رجل مطلق، بل إما زيد، وإما عمرو، وليس يشملهما شيء واحد هو الرجولية.

وأما وجوده في اللسان، فلفظ الرجل قد وضع للدلالة، ونسبته في الدلالة إلى زيد وعمرو واحدة، فيسمى عاماً باعتبار نسبة الدلالة إلى المدلولات الكثيرة.

وأما ما في الأذهان من معنى الرجل، فيسمى كلياً، من حيث إن العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة(١) الإنسان وحقيقة الرجل، فإذا رأى عمراً، لم يأخذ منه صورة أخرى، وكان ما أخذه من قبل، نسبته إلى عمرو - الذي حدث الآن - كنسبته إلى زيد الذي عهده

١ـ نهاية ١٦٦/ب من ص.

أولا، فهذا معنى كليته، فإن سمي[1] عاماً بهذا فلا بأس.

* * *

فإن قيل: فهل يجوز أن يقال هذا عام مخصوص، وهذا عام قد خصص.

قلنا: لا، لأن المذاهب ثلاثة:

مذهب أرباب الخصوص.

ومذهب أرباب العموم.

ومذهب الواقفية.

أما أرباب الخصوص، فإنهم[2] يقولون: «لفظ المشركين - مثلاً - موضوع لأقل الجمع»، وهو للخصوص، فكيف يقولون إنه عموم قد خصص!.

وأما أرباب العموم، فيقولون: «هو للاستغراق»، فإن أريد به البعض فقد تجوّز به عن حقيقته ووضعه، فلم يتصرف في الوضع ولم يغير حتى يقال إنه «خصص العام» أو «هو عام مخصوص».

وأما الواقفية، فإنهم يقولون: إن اللفظ مشترك، وإنما ينزل على خصوص أو عموم بقرينة وإرادة معينة، كلفظ العين، فإن أريد

١ـ نهاية ٣٣ من ٢م.

٢ـ نهاية ١٤٦/أ من د.

به الخصوص فهو موضوع له، لا أنه عام قد خصص، وإن أريد به العموم فهو موضوع له، لا أنه خاص قد عمم.

فإذاً: هذا اللفظ مؤول على كل مذهب.

فيكون معناه: أنه كان يصلح أن يقصد به الغموم، فقصد به الخصوص، وهذا على مذهب الوقف.

وعلى مذهب الاستغراق: أن وضعه للعموم، واستعمل في غير وضعه مجازاً، فهو عام بالوضع، خاص بالإرادة والتجوز، وإلا فالعام والخاص بالوضع لا ينقلب عن وضعه بإرادة المتكلم.

فإن قيل: فما معنى قولهم «خصص فلان عموم الآية والخبر» [إن كان العام لا يقبل التخصيص][1]؟

قلنا: تخصيص العام محال كما سبق[2]، وتأويل هذا اللفظ: أن يُعرَّفَ أنه أريد باللفظ العام - بالوضع أو الصالح لإرادة العموم - الخصوص، فيقال على سبيل التوسع لمن عَرَّفَ ذلك: «إنه خصص العموم» أي: عَرَّف أنه أريد به الخصوص، ثم من لم يُعرِّف ذلك، لكن اعتقده أو ظنه أو أخبر عنه بلسانه أو نصب الدليل عليه - يسمى مخصصاً، وإنما هو معرف ومخبر عن إرادة المتكلم، ومستدل عليه بالقرائن، لا أنه مخصص بنفسه.

هذه هي المقدمة.

١ـ ص: إن كانت العامة.

٢ـ نهاية ٣٤ من ٢م.

أما الأبواب فهي خمسة

الباب الأول: في أن العموم هل له صيغة أم لا، واختلاف المذاهب فيه

الباب الثاني: في تمييز ما يمكن دعوى العموم فيه عما لا يمكن.

الباب الثالث: في تفصيل الأدلة المخصصة.

الباب الرابع: في تعارض العمومين.

الباب الخامس: في الاستثناء والشرط.

الباب الأول
في
أن «العموم(١) هل له صيغة في اللغة أم لا»

ولنشرح أولا صيغ العموم عند القائلين بها.

ثم اختلاف المذاهب.

ثم أدلة أرباب الخصوص.

ثم أدلة أرباب العموم.

ثم أدلة أرباب الوقف.

ثم المختار فيه عندنا.

ثم حكم العام عند القائلين به إذا دخله التخصيص(٢).

فهذه سبعة فصول في صيغ العموم.

واعلم: أنها عند القائلين بها خمسة أنواع:

الأول: ألفاظ المجموع.

أما المُعَرَّفة: كـ «الرجال»(٣) و«المشركين».

وأما المُنَكَّرة، كقولهم «رجال» و «مشركون»، كما قال

١٣/أ من ص.

ب من د.

م٢.

تعالى: ﴿ما لنا لا نرى رجالاً﴾(١).

والمُعَرَّفة للعموم، إذا لم يقصد بها تعريف المعهود، كقولهم «أقبل الرجل» و«الرجال» أي: المعهودون المنتظرون.

الثاني: «من»، و«ما» إذا وردا للشرط والجزاء، كقوله عليه السلام (من أحيا أرضاً ميتة فهي له)(٢) (وعلى اليد ما أخذت حتى تؤديه) (٣). وفي معناه، «متى» و «أين» للمكان والزمان، كقوله «متى جئتني أكرمتك» و «أينما كنت أتيتك».

الثالث: ألفاظ النفي، كقولك «ما جاءني أحد» و «ما في الدار ديار».

الرابع: الاسم المفرد إذا دخل عليه «الألف واللام»، لا للتعريف، كقوله تعالى ﴿إن الإنسان لفي خسر﴾(٤) وقوله ﴿والسارق والسارقة﴾(٥).

١ـ سورة "ص"، آية "٦٢".

٢ـ بهذا اللفظ رواه البخاري عن عمر معلقاً ـ بصيغة الجزم ـ ثم قال: ويروى عن عمر وابن عوف عن النبي ﷺ، ثم ساق سنداً لحديث في معناه إلى رسول الله ﷺ عن عائشة: من أعمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق. راجع البخاري (مع السندي) ٤٨/٢. ورواه أبو داود(مع المعالم) ٤٥٣/٣، والترمذي (مع التحفة (٦٣٢/٤) وقال حسن صحيح.

٣ـ رواه أبو داود، فراجعه (مع معالم السنن) ٨٢٢/٣، الترمذي (مع التحفة) ٤٨٢/٤، وقال: حسن صحيح. وابن ماجة ٨٠٢/٢، والحاكم في المستدرك ٤٧/٢ وقال: صحيح الإسناد على شرط البخاري.

٤ـ سورة العصر، آية "٢".

٥ـ سورة المائدة، آية "٣٨".

أما النكرة كقولك «مشرك» و «سارق» فلا يتناول إلا واحداً.

الخامس: الألفاظ المؤكدة، كقولهم «كل»، و «جميع» و «أجمعون» و «اكتعون».

تفصيل المذاهب:

إعلم: أن الناس اختلفوا في هذه الأنواع الخمسة على ثلاثة مذاهب:

فقال قوم - يلقبون بأرباب الخصوص -: إنه موضوع لأقل الجمع، وهو إما إثنان وإما ثلاثة، على ما سيأتي الخلاف فيه(١).

وقال أرباب العموم: هو للاستغراق بالوضع، إلا أن يتجوز به عن وضعه(٢).

وقال الواقفية: لم يوضع لا لخصوص ولا لعموم، بل أقل

١ـ نسب هذا الرأي إلى محمد بن المنتاب من المالكية، ومحمد بن شجاع البلخي الحنفي. راجع إرشاد الفحول ١١٥، شرح التلويح على التوضيح ٣٨/١.

٢ـ ونسب الآمدي هذا الرأي للشافعي وجماهير المعتزلة وكثير من الفقهاء ٥٧/٢، واختاره صاحب المحصول ١ـ٥٢٣/٢، والسرخسي في أصوله، وهو مذهب الحنفية ١٣٢/١، وراجع نهاية السول ٣٤٣/٢، وتيسير التحرير ١٩٧/١، والبرهان ٣٢١/١.

الجمع داخل فيه، [لضرورة صدق اللفظ][1] بحكم[2] الوضع[3].

وهو بالإضافة إلى الاستغراق للجميع، أو الاقتصار[4] على الأقل، أو تناول صنف أو عدد بين الأقل والاستغراق، مشترك يصلح لكل واحد من الأقسام، كاشتراك لفظ «الفرقة» و «النفر» بين الثلاثة والخمسة والستة، إذ يصلح لكل واحد منهم، فليس مخصوصاً في الوضع بعدد، وإن كنا نعلم أن أقل الجمع لابد منه، ليجوز إطلاقه.

ثم أرباب العموم اختلفوا في التفصيل في ثلاث مسائل:

الأولى: الفرق بين المُعرَّف والمنكر.

فقال الجمهور: لا فرق بين قولنا «اضربوا الرجال» وبين قولنا «اضربوا رجالاً». و«اقتلوا المشركين» و «اقتلوا مشركين»، وإليه ذهب الجبائي[5].

1ـ ساقطة من ص، د.

2ـ نهاية ١٦٧/ب من ص.

3ـ وهذا الرأي نسب إلى أبي الحسن الأشعري، ومن متكلمي المعتزلة محمد بن عيسى وابن الراوندي. راجع البرهان ٣٢٠/١، وبه قال الآمدي ونسبه إلى أبي بكر الباقلاني الإحكام ٥٧/١، وقال صاحب التلويح ٣٨/١: إنه مذهب عامة الأشاعرة.

4ـ نهاية ٣٦ من ٢م.

5ـ راجع التبصرة ١١٨/١ (مع الهامش) وقد ذهب إلى ذلك البزدوي، فانظر كشف الأسرار ٢/٢، وفي تيسير التحرير: أن هذا الخلاف لفظي فمن قال الجمع المنكر للعموم لم يرد به العموم الاستغراقي. وراجع ـ أيضاً ـ شرح التلويح للتفتازاني، وقد سار

وقال قوم: يدل المنكر على جمع غير معين ولا مقدر، ولا يدل على الاستغراق.

- وهو الأظهر.

* * *

الثانية: اختلفوا في الجمع المعرف بالألف واللام كـ «السارقين» و «المشركين» و «الفقراء» و «المساكين» و «العاملين عليها».

فقال قوم: هو للاستغراق.

وقال قوم: هو لأقل الجمع، ولا يحمل على الاستغراق إلا بدليل(١).

- والأول أقوى وأليق بمذهب أرباب العموم.

* * *

الثالثة: الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام، كقولهم «الدينار خير من الدرهم».

الآمدي على مذهب الجبائي، فراجع الإحكام ٦١/٢.

١- في المحصول (١-٢/٥٨٤) أنه مذهب الواقفية رأبي هاشم وراجع المعتمد ٢٤٠/٢.

فمنهم من قال: هو لتعريف الواحد(١) - فقط -، وذلك في تعريف المعهود(٢).

وقال قوم: للاستغراق(٣).

وقال قوم: يصلح للواحد، والجنس، ولبعض الجنس، فهو مشترك.

ومذهب الواقفية: أن جميع هذه الألفاظ مشتركة، ولم يبق منها شيء للاستغراق، حتى «كل» و «كلما» و «أي» و «من» و «ما»(٤).

واختلفوا في مسألة واحدة:

فقال قوم: إنما التوقف في العمومات الواردة في الأخبار والوعد والوعيد، أما الأمر والنهي فلا، فإنا متعبدون بفهمه، ولو كان مشتركاً لكان مجملاً غير مفهوم.

- وهذا فاسد لا يليق بمذهب الواقفية:

- لأن دليلهم لا يفرق بين جنس وجنس، إذ العرب تريد

١ـ نهاية ١٤٧/أ من د.

٢ـ وهو رأي أبي هاشم، وعبر عنه صاحب المعتمد (٢٤٤/١) بأن ذلك يفيد الجنس دون استغراقه.

٣ـ نسبه في المحصول إلى الفقهاء والمبرد وأبي علي الجبائي ١ـ٢/٥٩٩، وراجع تيسير التحرير ٢٠٩/١، وأصول السرخسي ١٦٠/١.

٤ـ نهاية ٣٧ من ٢م.

بصيغ الجمع البعض في كل جنس، كما تريد الكل، ويستوي في ذلك قولهم «فعلوا» و «افعلوا» وقولهم «قتل المشركون» و «اقتلوا المشركين».

- ولأن من الأخبار ما تعبد بفهمه، كقوله تعالى ﴿وهو بكل شيء عليم﴾[1] وقوله ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾[2].

* * *

تنبيه:

لا ينبغي أن يقول الواقفية: «الوقف في ألفاظ العموم [واجب، أو الوقف[3] فيما][4] مخرجه مخرج العموم واجب»، - فقد أطلق ذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري وجماعة، - لأن المتوقف لا يسلم أنه لفظ العموم، كما لا يسلم أنه لفظ الخصوص، إلا أن يعني به: أنه لفظ العموم عند معتقدي العموم.

بل ينبغي أن يقول: التوقف في صيغ الجموع وأدوات الشرط واجب.

١ـ البقرة، آية "٢٩".

٢ـ هود، آية "٦".

٣ـ نهاية ١٦٨/أ من ص.

٤ـ م: جائز، وفيما.

القول في أدلة أرباب العموم ونقضها:

وهي خمسة:

الدليل الأول: أن أهل اللغة، بل أهل جميع اللغات، كما عقلوا الأعداد، والأشخاص، والأجناس، ووضعوا لكل واحد اسماً، لحاجتهم إليه، عقلوا - أيضاً - معنى العموم واستغراق الجنس، واحتاجوا إليه، فكيف[1] لم يضعوا له صيغة ولفظاً !

الاعتراض من أربعة أوجه:

الأول: أن هذا قياس واستدلال في اللغات، واللغة تثبت توقيفاً ونقلاً، لا قياساً واستدلالاً، بل هي كسنن الرسول - عليه السلام - .

وليس لقائل أن يقول: «الشارع كما عرّف الأشياء الستة، وجريان الربا فيها، ومست إليه حاجة الخلق، ونص عليها، فينبغي أن يكون قد نص على سائر الربويات»، وهذا فاسد.

الثاني: أنه وإن سلم أن ذلك واجب في الحكمة، فمن يسلم عصمة واضعي اللغة، حتى لا يخالفوا الحكمة في وضعها، [وكم من حكيم][2] يترك ما لا تقتضي الحكمة تركه.

الثالث: أن هذا منقوض، فإن العرب عقلت الماضي، والمستقبل، والحال، ثم لم تضع للحال لفظاً مخصوصاً، حتى لزم

1- نهاية ٣٨ من م٢.

2- م: وهم في حكم من... ص: وفي حكم.

استعمال المستقبل أو اسم الفاعل فيها، فتقول «رأيته يضرب أو ضارباً».

ثم كما عقلت الألوان عقلت الروائح، ثم لم تضع[1] للروائح أسامي، حتى لزم تعريفها بالإضافة، فيقال «ريح المسك» و «ريح العود»، ولا يقال «لون الدم» و «لون الزعفران» بل «أصفر» أو «أحمر».

الرابع: أنا لا نسلم أنهم لم يضعوا للعموم لفظاً، كما لا نسلم أنهم لم يضعوا للعين الباصرة لفظاً، وإن[2] كان العين مشتركاً بين أشياء لم يخرجه[3] عن كونه موضوعاً له، وإن لم يكن وقفاً عليه، بل صالحاً له ولغيره، وكذلك صيغ الجموع مشتركة بين العموم والخصوص.

الدليل الثاني: أنه يحسن أن تقول «اقتلوا المشركين[4] إلا زيداً» و «من دخل الدار فأكرمه إلا الفاسق» و «من عصاني عاقبته إلا المعتذر»، ومعنى الاستثناء: «إخراج ما لولاه لوجب[5] دخوله تحت اللفظ»، إذ لا يجوز أن تقول «أكرم الناس إلا الثور».

١ـ نهاية ١٤٧/ب من د.

٢ـ ص، د: بأن.

٣ـ م: يخرج.

٤ـ نهاية ٣٩ من ٢م.

٥ـ نهاية ١٦٨/ب من ص.

الاعتراض: أن للاستثناء فائدتين:

إحداهما: ما ذكرتموه، وهو إخراج ما يجب دخوله تحت اللفظ، كقوله «عليّ عشرة إلا ثلاثة».

والثاني: ما يصلح أن يدخل تحته، ويتوهم أن يكون مراداً به، وهذا صالح لأن يدخل تحت اللفظ، والاستثناء لقطع صلاحيته، لا لقطع وجوبه، بخلاف الثور، فإن لفظ الناس لا يصلح لإرادته.

الدليل الثالث: أن تأكيد الشيء ينبغي أن يكون موافقاً لمعناه، ومطابقاً له، وتأكيد الخصوص غير تأكيد العموم، إذ يقال «إضرب زيداً نفسه» و«إضرب الرجال أجمعين، أكتعين» [ولا يقال «إضرب زيداً أجمعين»](١) ولا يقال «إضرب زيداً كلهم».

الاعتراض: أن الخصم يسلم: أن لفظ الجمع يتناول قوماً، وهو أقل الجمع فما زاد، ويجوز أن يقال «اضرب القوم كلهم»، لأن للقوم كلية وجزئية، أما زيد والواحد المعين ليس له بعض، فليس فيه كل.

وكما أن لفظ العموم لا يتعين مبلغ المراد منه بعد مجاوزة أقل الجمع، فكذلك لفظ «المشركين» و«المؤمنين».

والكلام في أنه لاستغراق الجنس، أو لأقل الجمع، أو لعدد بين الدرجتين، وكيفما كان، فلفظ الكلية لائق به.

فإن قيل: فإذا قال «أكرم الناس أكتعين، أجمعين، كلهم،

١ـ ساقطة من م.

وكافتهم» ينبغي[1] أن يدل هذا على الاستغراق، ثم يكون الدال هو المؤكد دون التأكيد، فإن التأكيد تابع، وإنما يؤكد بالاستغراق ما يدل على [الاستغراق.

قلنا: لا يسلم الخصم دلالة ذلك على الاستغراق، بل على استغراق الجماعة الذين أرادهم بلفظ الناس][2]، كما لو قال «أكرم الفرقة والطائفة، كلهم، وكافتهم، وجملتهم»، لم يتغير به مفهوم لفظ الفرقة، ولم يتعين للأكثر.

بل نقول: لو كان لفظ الناس يدل على الاستغراق، لم يحسن أن يقول «كافتهم وجملتهم»، فإنما تذكر هذه الزيادة لمزيد فائدة، فهو مشعر بنقيض غرضهم.

الدليل الرابع: أن صيغ العموم باطل أن تكون لأقل الجمع خاصة - كما سيأتي -، وباطل أن تكون مشتركاً؛ إذ يبقى مجهولاً ولا يفهم إلا بقرينة، وتلك القرينة لفظ أو معنى، فإن كان لفظاً، فالنزاع في ذلك اللفظ قائم، فإن الخلاف في أنه: «هل وضع العرب صيغة تدل على الاستغراق أم لا»، وإن كان[3] معنى، فالمعنى تابع للفظ، فكيف تزيد دلالته على اللفظ.

١ـ نهاية ٤٠ من ٢م.

٢ـ م: استغراق الجماعة الذين أرادهم بلفظ الناس قلنا: لا يشعر بالاستغراق.

٣ـ نهاية ١٦٩/أ من ص.

الاعتراض:

أن قصد الاستغراق يعلم[1] بعلم ضروري، يحصل عن قرائن أحوال ورموز وإشارات وحركات من المتكلم، وتغيرات في وجهه، وأمور معلومة من عادته ومقاصده، وقرائن مختلفة، لا يمكن حصرها في جنس، ولا ضبطها بوصف، بل هي كالقرائن التي يعلم بها خجل[2] الخجل [، ووجل الوجل][3]، وجبن الجبان، وكما يعلم قصد المتكلم إذا قال: «السلام عليكم»، أنه يريد التحية [، أو[4] الاستهزاء واللهو][5].

ومن جملة القرائن:

- فعل المتكلم، فإنه إذا قال على المائدة «هات الماء»، فهم أنه يريد الماء العذب البارد، دون الحار المالح.

- وقد تكون دليل العقل، كعموم قوله تعالى ﴿وهو بكل شيء عليم﴾[6] ﴿وما من دابة في الأرض إلا على رزقها﴾[7]، وخصوص قوله

١ـ ص، د: يعرف.

٢ـ ص، د: خجلة.

٣ـ ساقطة من ص، د.

٤ـ نهاية ٤١ من ٢م.

٥ـ ص، د: أو الاستجهال أو الهزل.

٦ـ سورة البقرة، آية "٢٦".

٧ـ سورة هود، آية "٦".

- تعالى - ﴿خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل﴾[1] إذ لا يدخل فيه ذاته وصفاته.

- ومن جملته، تكرير الألفاظ المؤكدة، كقوله «اضرب الجناة وأكرم المؤمنين كافتهم، صغيرهم، وكبيرهم، شيخهم وشابهم، ذكرهم، وأنثاهم، كيف كانوا، وعلى أي وجه وصورة كانوا، ولا تغادر منهم أحداً بسبب من الأسباب، ووجه من الوجوه» و لا يزال يؤكد، حتى يحصل علم ضروري بمراده.

أما قولهم: ما ليس بلفظ فهو تابع للفظ.

- فهو فاسد، فمن سلم أن حركة المتكلم، وأخلاقه، وعاداته، وأفعاله، وتغير لونه، وتقطيب وجهه وجبينه، وحركة رأسه وتقليب عينيه - تابع للفظه!، بل هذه أدلة مستقلة، يفيد اقتران جملة منها علوماً ضرورية.

فإن قيل: فبم عرفت الأمة عموم ألفاظ الكتاب والسنة إن لم يفهموه من اللفظ، وبم عرف الرسول من جبريل، وجبريل من الله - تعالى -، حتى عمموا الأحكام؟

قلنا: أما الصحابة - رضوان الله عليهم - فقد عرفوه بقرائن أحوال النبي - عليه السلام -، وتكريراته، وعادته المتكررة، وعلم

١- سورة الزمر، آية "٦٢". وفي د، ص: وهو خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير.

التابعون (١) بقرائن أحوال الصحابة، وإشاراتهم، ورموزهم(٢) وتكريراتهم المختلفة.

وأما جبريل - عليه السلام -، فإن سمع من الله بغير واسطة، فالله - تعالى - يخلق له العلم الضروري بما يريده بالخطاب بكلامه المخالف لأجناس كلام الخلق، وإن رآه جبريل في اللوح المحفوظ، فبأن يراه مكتوباً(٣) بلغة ملكية، ودلالة قطعية لا احتمال فيها.

الدليل الخامس: - وهو عمدتهم [الكبرى](٤) -: إجماع الصحابة، فإنهم وأهل اللغة - بأجمعهم - أجروا ألفاظ الكتاب والسنة على العموم، إلا ما دل الدليل على تخصيصه، وأنهم كانوا يطلبون دليل الخصوص، لا دليل العموم.

فعملوا بقول الله - تعالى - ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾(٥)، واستدلوا به على إرث فاطمة - رضي الله عنها -، حتى نقل أبو بكر رضي الله عنه عن النبي ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث»(٦) وقوله

١- نهاية ١٤٨/ب من د.

٢- نهاية ٤٢ من م٢.

٣- نهاية ١٦٩/ب من ص.

٤- ساقطة من م.

٥- سورة النساء، آية "١١".

٦- أقرب لفظ لرواية الكتاب هي رواية أحمد في مسنده ٤٦٣/٢ "إنا معشر الأنبياء لا نورث" وقد رواه البخاري بلفظ "لا نورث" وكذلك مسلم وأبو داود وغيرهم، فراجع البخاري (مع السندي) ٢٨٧/٣، ومسلم (مع النووي) ٨٠/١٢، وأبو داود (مع المعالم)

﴿الزانية والزاني﴾(١)، ﴿والسارق والسارقة﴾(٢)، ﴿ومن قتل مظلوماً﴾(٣)، ﴿وذروا ما بقي من الربا﴾(٤)، ﴿ولا تقتلوا أنفسكم﴾(٥)، ﴿ولا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾(٦)، «ولا وصية لوارث»(٧)، «ولا تنكح المرأة على عمتها وخالتها»(٨)، «ومن ألقى سلاحه فهو آمن»(٩)، «ولا يرث القاتل»(١٠)، «ولا يقتل والد بولده»(١١)، إلى غير ذلك مما لا

٣٧٦/٣.

١ـ سورة النور، آية "٢".

٢ـ سورة المائدة، آية "٣٨".

٣ـ سورة الإسراء، آية "٣٣".

٤ـ سورة البقرة، آية "٢٧٨".

٥ـ سورة النساء، آية "٢٩".

٦ـ سورة المائدة، آية "٩٥".

٧ـ تقدم تخريجه.

٨ـ رواه البخاري ومسلم، فراجع صحيح البخاري (مع السندي) ٢٤٥/٣، ومسلم (مع النووي) ١٩١/٩.

٩ـ تقدم تخريجه.

١٠ـ رواه الترمذي (مع التحفة) ٢٩١/٦ وقال: هذا حديث لا يصح... ثم قال: والعمل على هذا عند أهل العلم: أن القاتل لا يرث. وكذلك رواه ابن ماجة (صحيح سنن ابن ماجة للألباني) ١١٧/٢، وقد روي معناه بألفاظ مختلفة في بعض كتب السنن فراجع التلخيص الحبير ٨٤/٣.

١١ـ رواه الترمذي (مع التحفة) ٦٥٦.. وقد ضعف حفظ أحد الرواة فيه، إلا أنه قال في الحديث الذي قبله ـ وهو بمعناه ـ: العمل على هذا عند أهل العلم: أن الأب إذا

يحصى.

ويدل عليه: أنه لما نزل قوله - تعالى - ﴿لا يستوي القاعدون من المؤمنين﴾ الآية، قال ابن أم مكتوم ما قال، وكان ضريراً، فنزل قوله - تعالى - ﴿غير أولي الضرر﴾ فعقل الضرير وغيره عموم لفظ المؤمنين(١).

ولما نزل قوله - تعالى - ﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب(٢) جهنم أنتم لها واردون﴾(٣)، قال بعض اليهود «أنا أخصم لكم محمداً» فجاءه وقال: «قد عبدت الملائكة، وعبد المسيح، فيجب أن يكونوا من حصب جهنم»، فأنزل الله - عز وجل -: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون﴾(٤) تنبيهاً على التخصيص، ولم

قتل ابنه لا يُقتل به. ورواه - أيضاً - ابن ماجة، فراجع صحيح سنن ابن ماجة للألباني ١٠١/٢، وراجع التلخيص الحبير ١٦/٤.

١- رواه البخاري (مع السندي) ١٣١/٣ وفيه أن ابن أم مكتوم قال: لو أستطيع الجهاد لجاهدت.

وابن أم مكتوم: هو عمرو بن قيس بن زائدة، ويقال اسمه عبد الله. والأول أشهر كان الرسول ﷺ يستخلفه على المدينة فيصلي بالناس، وهو صاحب قصة سورة "عبس". الإصابة ٥٢٣/٢.

٢- نهاية ٤٣ من ٢م.

٣- سورة الأنبياء، آية "٩٨".

٤- سورة الأنبياء، آية "١٠١". وقد روى الطبراني سبب نزول هذه الآية المذكور هنا. ونقله عنه الهيثمي في مجمع الزوائد ٦٩/٧. وقال: فيه عاصم بن بهدلة وقد وثق، وضعفه جماعة..

ينكر النبي - عليه السلام - والصحابة - رضي الله عنهم - تعلقه بالعموم، وما قالوا له «لم استدللت بلفظ مشترك مجمل».

ولما نزل قوله تعالى ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ قالت الصحابة: «فأينا لم يظلم»، فبين أنه: إنما أراد ظلم النفاق والكفر(١).

واحتج عمر - رضي الله عنه - على أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - بقوله - عليه السلام -: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»، فدفعه أبو بكر بقوله «إلا بحقها»، ولم ينكر عليه التعلق بالعموم(٢).

وهذا وأمثاله لا تنحصر حكايته.

ولكن الحاكم أخرجه في المستدرك ٣٨٥/٢ من طريق آخر وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي. وراجع الصحيح المسند من أسباب النزول لمقبل الوادعي ص٩٧. وقد صرحت الروايات بأن القائل هو "عبد الله بن الزِبَعْرى".

١ـ رواه البخاري، فراجع صحيحه (مع السندي) ١٢٨/٣ وفيه قال أصحابه: أينا لم يظلم. فنزلت ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾. وفي رواية أخرى: أن الرسول ﷺ قال لهم: إنه ليس بذاك. ألا تسمعون إلى قول لقمان: ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾. فراجع صحيح البخاري (مع السندي) ١٩٥/٤.

٢ـ رواه البخاري ومسلم، فراجع البخاري (مع السندي) ١٩٦/٤، ومسلم (مع النووي) ٢١٠/١. وأبو بكر الصديق: هو عبد الله بن عثمان بن عامر القرشي التيمي. خليفة رسول الله ﷺ. أمه: أم الخير سلمى بنت حجر، ابنة عم أبيه. ولد بعد الفيل بسنتين وتوفي سنة ١٣هـ. وسيرته أشهر من أن يكتب عنها. الإصابة ٣٤١/٢.

الاعتراض من وجهين:

أحدهما: أن هذا إن صح من بعض الأمَّة، فلا يصح من جميعهم، فلا يبعد من بعض(١) الأمة إعتقاد العموم، فإنه الأسبق إلى أكثر الأفهام، ولا يسلم صحة ذلك عن كافة الصحابة.

الثاني: أنه لو نقل ما ذكروه عن جملة الصحابة، فلم ينقل عنهم قولهم على التواتر: «إنا حكمنا في هذه المسائل بمجرد العموم لأجل اللفظ، من غير التفات إلى قرينة»، فلعل بعضهم قضى باللفظ مع القرينة المسوية بين المراد باللفظ وبين(٢) بقية المسميات، لعلمه بأنه لا مدخل في التأثير للفارق بين محل(٣) القطع ومحل الشك.

والخلاف راجع إلى: أن العموم متمسك به بشرط انتفاء قرينة مخصصة، أو بشرط اقتران قرينة مسوية بين المسميات؟

ولم يصرح الصحابة بحقيقة هذه المسألة ومجرى الخلاف فيها، وأنه مُتَمسَّك به بشرط انتفاء المخصص، لا بشرط وجود القرينة المسوية.

* * *

١ـ نهاية ١/١٤٩ من د.

٢ـ نهاية ١/١٧٠ من ص.

٣ـ نهاية ٤٤ من م٢.

شبه أرباب الخصوص:

ذهب قوم: إلى أن لفظ الفقراء، والمساكين، والمشركين، ينزل على أقل الجمع.

واستدلوا: بأنه القدر المستيقن دخوله تحت اللفظ، والباقي مشكوك فيه، ولا سبيل إلى إثبات حكم بالشك.

- وهذا استدلال فاسد؛ لأن كون هذا القدر مستيقناً لا يدل على كونه مجازاً في الزيادة، والخلاف في «أنه لو أريد به الزيادة لكان حقيقة أو مجازاً؟»

فإن الثلاثة مستيقنة من لفظ العشرة، ولا يوجب كونه مجازاً في الباقي.

وكون ارتفاع الحرج معلوماً من صيغة الأمر لا يوجب كونه مجازاً في الوجوب والندب.

وكون الواحد مستيقناً من لفظ الناس لا يوجب كونه مجازاً في الباقي.

وكون الندب مستيقناً من الأمر لا يوجب كونه مجازاً في الوجوب.

وكون الفعلة الواحدة مستيقنة في الأمر لا يوجب كونه مجازاً في التكرار.

وكون البدار معلوماً من الأمر لا يوجب[1] كونه مجازاً في التراخي.

ثم نقول: هذا متناقض؛ لأن قولهم: «إن الثلاثة هو المفهوم فقط» يناقض قولهم «الباقي مشكوك»، لأنه إن كان هو المفهوم - فقط -، فالباقي غير داخل - قطعاً -، وإن كانوا شاكين في الباقي، فقد شكوا في نفس المسألة، فإن الخلاف في الباقي، وأخطؤا في قولهم «إن الثلاثة مفهومة فقط».

* * *

شبه أرباب الوقف:

قد ذهب القاضي والأشعري وجماعة من المتكلمين: إلى الوقف.

ولهم شبه ثلاث:

الأولى: أن كون هذه الصيغ موضوعة للعموم لا يخلو: إما أن يعرف بعقل، أو نقل.

والنقل: إما نقل عن أهل اللغة، أو نقل عن الشارع.

وكل واحد، إما آحاد، وإما تواتر.

والآحاد لا حجة فيها، والتواتر لا يمكن دعواه، فإنه لو كان

١ــ نهاية ٤٥ من ٢م.

لأفاد علماً(١) ضرورياً.

والعقل لا مدخل له في اللغات.

وهلم جراً، إلى تمام الدليل الذي سقناه في بيان «أن صيغة الأمر مترددة بين الإيجاب والندب»(٢).

الاعتراض:

أن هذا مطالبة بالدليل، وليس بدليل، ومُسَلَّم: أنه إن لم يدل دليل، فلا سبيل إلى القول به.

وسنذكر وجه الدليل عليه - إن شاء الله -.

الثانية: أنَّا لما رأينا العرب تستعمل لفظ «العين» في مسمياته، ولفظ «اللون» في السواد والبياض والحمرة، استعمالاً واحداً، متشابهاً، قضينا: بأنه «مشترك».

فمن ادعى أنه حقيقة(٣) في واحد ومجاز في الآخر فهو متحكم.

وكذلك رأيناهم يستعملون هذه الصيغ للعموم والخصوص جميعاً، بل استعمالهم لها في الخصوص أكثر، فقلما وجد في الكتاب والسنة والكلمات المطلقة في المحاورات ما لا يتطرق إليه التخصيص.

١ـ نهاية ١٤٩/ب من د.

٢ـ نهاية ١٧٠/ب من ص.

٣ـ نهاية٤٦ من م٢.

فمن زعم «أنه مجاز في الخصوص، حقيقة في العموم» كان كمن قال «هو حقيقة في الخصوص، مجاز في العموم».

والقولان متقابلان، فيجب تدافعهما، والاعتراف بالاشتراك.

الاعتراض:

أن هذا - أيضاً - يرجع إلى المطالبة بالدليل، [فليس فيه دليل](١)، لأن العرب تستعمل المجاز والحقيقة، كما تستعمل اللفظ المشترك، ولم تقيموا دليلا على أن هذا ليس من قبيل المجاز والحقيقة، بل طالبتم بالدليل على أن هذا ليس من المشترك.

الشبهة الثالثة: قولهم: إنه كما يحسن الاستفهام في قوله «إفعل» أنه للوجوب أو للندب، فيحسن الاستفهام في صيغ الجمع أنه أريد به البعض أو الكل.

فإنه إذا قال السيد لعبده «من أخذ مالي فاقتله»، يحسن أن يقول «وإن كان أباك أو ولدك»، فيقول «لا» أو «نعم»، ويقول «من أطاعني فأكرمه» فيقول «وإن كان كافراً أو فاسقاً» فيقول «لا» أو «نعم» فكل ذلك مما يحسن.

فلو قال: «اقتل كل مشرك»، فيقول: «والمؤمن - أيضاً - اقتله أم لا؟» فلا يحسن هذا الاستفهام.

[**قلنا:** لأن المشرك لا يصلح للمؤمن، كما لم يوضع له.

وإنما يحسن الاستفهام لظهور التجوز به عن الخصوص،

١ـ م: وليس بدليل.

فالمجاز إذا كثر استعماله كان للمستفهم الاحتياط في طلبه][1].

أو يحسن[2] إذا عرف من عادة المتكلم أنه يهين الفاسق والكافر وإن أطاعه، ويسامح الأب في بذل المال.

والقرينة تشهد للخصوص، واللفظ يشهد للعموم، ويتعارض ما يورث الشك، فيحسن الاستفهام.

١- م: لظهور التجوز به عن الخصوص. قلنا: المجاز إذا كثر استعماله كان للمستفهم الاحتياط في طلبه.

٢- نهاية ٤٧ من ٢م.

بيان الطريق المختار عندنا
في
إثبات العموم[1]

إعلم: أن هذا النظر لا يختص بلغة العرب، بل هو جار في جميع اللغات؛ لأن صيغ العموم محتاج[2] إليها في جميع اللغات، فيبعد أن يغفل عنها جميع أصناف الخلق، فلا يضعونها مع الحاجة إليها.

ويدل على وضعها:

- توجه الاعتراض على من عصى الأمر العام.
- وسقوط الاعتراض عمن أطاع.
- ولزوم النقض والخُلْف على[3] الخبر العام.
- وجواز بناء الاستحلال على المحللات العامة.

فهذه أمور أربعة تدل على الغرض.

وبيانها:

أن السيد إذا قال لعبده: «من دخل اليوم داري، فأعطه درهماً أو رغيفاً»، فأعطى كل داخل، لم يكن للسيد أن يعترض

١ـ نهاية ١٧١/أ من ص.

٢ـ نهاية ١٥٠/أ من د.

٣ـ م: عن.

عليه.

فإن عاتبه في إعطائه واحداً من الداخلين - مثلا -، وقال: «لم أعطيت هذا من جملتهم وهو قصير، وإنما أردت الطوال»، أو «هو أسود، وإنما أردت البيض»، فللعبد أن يقول: ما أمرتني بإعطاء الطوال، ولا البيض، بل بإعطاء من دخل، وهذا داخل.

فالعقلاء، إذا سمعوا هذا الكلام في اللغات كلها، رأوا اعتراض السيد ساقطاً، وعذر العبد متوجهاً، وقالو للسيد[1]: «أنت أمرته بإعطاء من دخل، وهذا قد دخل».

ولو أنه أعطى الجميع إلا واحداً، فعاتبه السيد، وقال: «لِمَ لَمْ تعطه؟»، فقال العبد: «لأن هذا طويل، أو أبيض، وكان لفظك عاماً، فقلت لعلك أردت القصار، أو السود» - استوجب التأديب بهذا الكلام، وقيل له: مالك وللنظر إلى الطول واللون، وقد أُمِرْتَ بإعطاء الداخل.

فهذا معنى سقوط الاعتراض عن المطيع، وتوجهه على العاصي.

وأما النقض على الخبر، فإذا قال «ما رأيت اليوم أحداً»، وكان قد رأى جماعة، كان كلامه خُلْفاً، منقوضاً، وكذباً، فإن

١ـ نهاية ٤٨ من ٣م.

[قال](١) «أردت أحداً غير تلك الجماعة»، كان مستنكراً.

[وهذه إحدى صيغ العموم](٢)، فإن النكرة في النفي تعم - عند القائلين بالعموم -، ولذلك قال الله تعالى ﴿إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس﴾(٣)، وإنما أورد هذا نقضاً على كلامهم، فإن لم يكن عاماً، فلم ورد النقض عليهم! فإن هم أرادوا غير موسى، فلم لزم دخول موسى تحت اسم البشر!(٤).

وأما الاستحلال بالعموم، فإذا قال الرجل «أعتقتِ عبيدي وإمائي» ومات عقيبه، جاز لمن سمعه أن يزوّج من أي عبيده شاء، ويتزوج من أي جواريه شاء، بغير رضا الورثة، وإذا قال: «العبيد الذين هم في يدي ملك فلان»، كان ذلك إقراراً، محكوماً به في الجميع.

وبناء الأحكام على أمثال هذه العمومات في سائر اللغات(٥) لا ينحصر.

ولا خلاف في أنه لو قال «أنفق على عبدي غانم»، أو «على

١ـ ساقطة من م.

٢ـ م: وهذه كصيغ الجميع، ص: وهذه إحدى صيغ الجمع.

٣ـ سورة الأنعام، آية "٩١".

٤ـ نهاية ١٧١/ب من ص.

٥ـ نهاية ٤٩ من م٢.

زوجتي زينب» أو قال «غانم حر» و «زينب طالق» وله عبدان، اسمهما غانم، وزوجتان، اسمهما زينب، فتجب المراجعة[1] والاستفهام، لأنه أتى باسم مشترك، غير مفهوم.

فإن كان لفظ العموم فيما وراء أقل الجمع مشتركاً، فينبغي أن يجب التوقف على العبد إذا أعطى ثلاثة ممن دخل الدار، وينبغي أن يراجع في الباقي، وليس كذلك عند العقلاء - كلهم - في اللغات كلها.

فإن قيل: إن سُلِّمَ - لكم - ما ذكرتموه، فإنما يسلم بسبب القرائن، لا بمجرد اللفظ، فإن عري عن القرائن، فلا يسلم.

قلنا: كل قرينة قدرتموها، فعلينا أن نقدر نفيها، ويبقى حكم الاعتراض والنقض كما سبق.

فإنَّ غايتهم أن يقولوا: إذا قال «أنفق على عبيدي وجواري في غيبتي»، كان مطيعاً بالإنفاق على الجميع، لأجل قرينة الحاجة إلى النفقة، أو «اعط من دخل داري» فهو بقرينة إكرام الزائر.

فهذا وما يجري مجراه إذا قدروه، فسبيلنا أن نقدر أضدادها.

فإنه لو قال «لا تنفق على عبيدي وزوجاتي»، كان عاصياً بالإنفاق، مطيعاً بالتضييع، ولو قال «اضربهم»، لم يكن عليه أن يقتصر على ثلاثة، بل إذا ضرب جميعهم عد مطيعاً، ولو قال «من

١ـ نهاية ١٥٠/ب من د.

دخل داري فخذ منه شيئاً» بقي[1] العموم.

بل نقدر ما لا غرض في نفيه وإثباته، فلو قال: (من قال من عبيدي «جيم» فقل له «صاد» ومن[2] قال من جواري «ألف» فأعتقها)، فامتثل أو عصى، كان ما ذكرناه من سقوط الاعتراض وتوجيهه جارياً.

بل، نعلم قطعاً: أنه لو ورد من [نبي][3] صادق، عرف صدقه بالمعجزة، ولم يعش إلا ساعة من نهار، وقال في تلك الساعة: «من سرق فاقطعوه» و «من زنى فاضربوه» و «الصلاة واجبة على كل عاقل بالغ، وكذلك الزكاة» و «من قتل مسلماً فعليه القصاص» و «من كان له ولد فعليه النفقة» ومات عقيب هذا الكلام، ولم نعرف له عادة، ولا أدركنا من أحواله قرينة[4]، ولا صدر منه - سوى هذه الألفاظ - إشارة ورمزاً، ولا ظهر في وجهه حالة، لكنا نحكم بهذه الألفاظ، ونَتَّبِعها، ولا يقال: «جاء بألفاظ مشتركة مجملة، ومات قبل أن يبينها، فلا يمكن العمل بها».

ولو قدروا قرينة في نطقه وصورة حركته عند كلامه، فليقدر أنه كتب في كتاب، وسلمه إلينا، وقال اعملوا بما فيه، ومات.

١ـ ص: نفي.

٢ـ نهاية ٥٠ من ٢م.

٣ـ ساقطة من م.

٤ـ نهاية ١٧٢/أ من ص.

وإن قدروا قرينة مناسبة بين هذه الجنايات والعقوبات، فنقدر أموراً لا مناسبة فيها، كحروف المعجم، فإذا قال: (من قال لكم «ألف» فقولوا «جيم»). وأمثاله، فيكون جميع ذلك مفهوماً، معمولاً به.

وكل قرينة قدروها، فنقدر نفيها، ويبقى ما ذكرنا بمجرد اللفظ.

وبهذا تبين: أن الصحابة إنما تمسكوا بالعمومات بمجرد اللفظ وانتفاء القرائن المخصصة، لا أنهم طلبوا قرينة معممة [أو مسوية](١) بين أقل الجمع والزيادة.

فإن قيل: إذا(٢) قال «من دخل داري فأعطه»، فيحسن أن يقال «ولو كان كافراً فاسقاً؟» فربما يقول: «نعم»، وربما يقول: «لا»، فلو عم اللفظ، فلم حسن الاستفهام!

قلنا: لا يحسن أن يقال: «وإن كان طويلاً، أو أبيض، أو محترفاً» وما جرى مجراه، وإنما حسن السؤال عن الفاسق، لأنه يفهم من الإعطاء الإكرام، ويعلم من عادته أنه لا يكرم الفاسق، [أو علم من عادة الناس ذلك](٣)، فتوهم أنه يقتدى بالناس فيه، فَلِتَوَهُّم هذه القرينة المخصصة حسن منه السؤال، ولذلك لم يحسن في سائر

١ــ م: وتسوية.

٢ــ نهاية ٥١ من ٢م.

٣ــ ص: إذا علم ذلك من عادة الناس.

الصفات.

ولذلك، لو لم يُرَاجِع، وأعطى الفاسق، وعاتبه السيد، فله أن يقول: «أمرتني بإعطاء كل داخل وهذا قد دخل»، فيقول السيد: «كان ينبغي أن تعرف بعقلك أن هذا إكرام، والفاسق لا يكرم»، فيتمسك بقرينة مخصصة، فربما يكون مقبولاً، فلو لم يقل هذا، ولكن قال «كان لفظي مشتركاً غير مفهوم، فلم أقدمت قبل السؤال»، لم يكن هذا العتاب متوجهاً قطعاً.

فإن قيل: فقد فرضتم الكلام في أداة الشرط، وقد قال بعمومه من أنكر سائر العمومات، فما الدليل في سائر الصور؟.

قلنا: هذا يجري في «من» و «ما» و «متى» و «حيث» و «أي وقت» و «أي شخص» ونظائره(١).

ويجري - أيضاً - في النكرة في النفي، كقوله «ما رأيت أحداً»، مثل قوله - تعالى - ﴿ما أنزل الله على بشر من شيء﴾(٢).

وكذلك في قولهم «كل» و «جميع» و «أجمعون»، بل هو أظهر، وهو النوع(٣) الثالث.

وكذلك في النوع الرابع، وهي صيغ الجموع، كالفقراء، والمساكين، وهذا - أيضاً - جار فيه، فإنه إذا قال لعبده «اعط

١ــ نهاية ١٧٢/ب من ص.

٢ــ سورة الأنعام، آية "٩١".

٣ــ نهاية ٥٢ من ٢م.

الفقراء، واقتل المشركين»، واقتصر على هذا، وانتفت القرائن، جرى حكم الطاعة والعصيان، وتوجه الاعتراض وسقوطه، كما سبق.

وهو جار في كل جمع، إلا في بعض الجموع المثبتة(١) للتقليل، كما ورد على وزن الأفعال، كالأثواب، و«الأفْعِلَة»، كالأرغفة، و«الأفْعُل»، كالأكلب، و«الفِعْلَة»، كالصِبْية، وقد قال سيبويه: «جميع هذا للتقليل وما عداه للتكثير»(٢).

وقيل - أيضاً -: جمع السلامة للتقليل.

- وهذا بعيد، لا سيما فيما ليس فيه جمع مبني للتكثير.

وجمع القلة - أيضاً - لا يتقدر المراد منه بمقدار، بل يختلف ذلك بالقرائن والأحوال، إلا أنه ليس موضوعاً للاستغراق.

وأما النوع الخامس، وهو الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام، فهذا فيه نظر.

وقد اختلفوا فيه(٣):

١ـ م: المبنية.

٢ـ قال سيبويه: "ما خلا هذه الأوزان فهو في الأصل للأكثر، وإن شركه الأقل" راجع الكتاب لسيبويه ٤٩٠/٣. وسيبويه هو: عمرو بن عثمان بن قنبر. و"سيبويه" لقبه ومعناه: رائحة التفاح. فقيل لُقِّبَ بذلك لأنه يشم منه رائحة الطيب، أو كان يعتاد شم التفاح وغير ذلك، وهو إمام النحاة البصريين. وهو تلميذ الخليل بن أحمد. ولد سنة ١٤٨ وتوفي سنة ١٨٠هـ. راجع بغية الوعاة في طبقات النحويين والنحاة ٢٢٩/٢، والأعلام ٨١/٥.

٣ـ راجع الخلاف في هذه المسألة في: المحصول للرازي ١ـ٥٩٩/٢، المعتمد ٢٤٤/١، كشف الأسرار ١٣/٢.

والصحيح: التفصيل، وهو أنه ينقسم إلى:

- ما يتميز فيه لفظ الواحد عن الجنس بالهاء، كالتمرة والتمر (١)، والبرّة والبر، فإن عري عن الهاء، فهو للاستغراق، فقوله «لا تبيعوا البر بالبر، ولا التمر بالتمر» يعم كل بر وتمر.

- وما لا يتميز بالهاء ينقسم إلى:

ما يتشخص ويتعدد، كالدينار، والرجل، حتى يقال «دينار واحد» و «رجل واحد».

وإلى ما لا يتشخص واحد منه «كالذهب» إذ لا يقال «ذهب واحد» فهذا لاستغراق الجنس.

أما الدينار (٢)، والرجل، فيشبه أن يكون للواحد، والألف واللام فيه للتعزيف فقط، وقولهم «الدينار أفضل من الدرهم» يعرف بقرينة التسعير.

ويحتمل أن يقال «هو دليل على الاستغراق»، فإنه لو قال لا يقتل «المسلم بالكافر» و «لا يقتل الرجل بالمرأة» فُهِم ذلك في الجميع، [لا بمناسبة قرينة التسعير والتفاوت في الفضل](٣)، فإنه لو قدر حيث لا مناسبة، فلا يخلو عن الدلالة على الجنس.

١ـ نهاية ١٥١/ب من د.

٢ـ نهاية ٥٣ من ٢م.

٣ـ ساقطة من م.

القول
في
العموم إذا خُصَّ

هل يصير مجازاً في الباقي؟

وهل يبقى حجة؟

وهما نظران:

أما صيرورته مجازاً.

فقد اختلفوا فيه على أربعة مذاهب:

- فقال قوم: يبقى حقيقة[١]، لأنه كان متناولاً لما بقى[٢] حقيقة، فخروج غيره عنه لا يؤثر.

- وقال قوم: يصير مجازاً؛ لأنه وضع للعموم، فإذا أريد به غير ما وضع له - بالقرينة - كان مجازاً، وإن لم يكن هذا مجازاً، فلا يبقى للمجاز معنى[٣].

١ـ وهو رأي الحنفية كما يفهم من كلام السرخسي ١٤٤/١ إلا ما يذكر عن الكرخي، وراجع شرح التلويح للتفتازاني ٤٣/١، ونسبه للحنابلة وكذلك هو رأي القاضي أبي يعلى منهم. راجع العدة ٥٣٣/٢، وهو قول كثير من الشافعية، فراجع الإحكام للآمدي ٧٦/٢.

٢ـ نهاية ١٧٣/أ من ص.

٣ـ نسب هذا الرأي إلى كثير من الشافعية. وكثير من المعتزلة، وهو رأي الآمدي فراجع الإحكام ٧٦/٢، وذكر أبو الحسين هذا الرأي ولم ينسبه لأحد، المعتمد ٢٨٤/١ وقال

ولا يكفي تناوله مع غيره، لأنه لا خلاف أنه لو رد إلى ما دون أقل الجمع صار مجازاً، فإذا قال «لا تكلم الناس» ثم قال «أردت زيداً خاصة»، كان مجازاً، وإن كان هو داخلاً فيه.

- وقال قوم: هو حقيقة في تناوله، مجاز في الاقتصار عليه.

- وهذا ضعيف؛ فإنه لو ردّ[1] إلى الواحد كان مجازاً مطلقاً؛ لأنه تغير عن وضعه في الدلالة، فالسارق، مهما صار عبارة عن سارق النصاب خاصة، فقد تغير الوضع، واستعمل لا على الوجه الذي وضعته العرب.

وقد اختار القاضي - في التفريع على مذهب أرباب العموم -: أنه صار مجازاً.

لكن قال: إنما يصير مجازاً إذا أخرج منه البعض بدليل منفصل، من عقل أو نقل، أما ما خرج بلفظ متصل، كالاستثناء، فلا يجعله مجازاً، بل يصير الكلام بسبب الزيادة المتصلة به كلاماً آخر، موضوعاً لشيء آخر[2]، فإنا نزيد الواو والنون في قولنا «مسلم» فنقول «مسلمون» فيدل على أمر زائد، ولا نجعله مجازاً، ونزيد الألف واللام على قولنا «رجل»، فنقول «الرجل» فيزيد فائدة

التفتازاني: إنه رأي الجمهور، التلويح ٤٣/١، وراجع المحصول ١ـ ١٨/٣.

١ـ نهاية ٥٤ من ٢م.

٢ـ وهو رأي أبي الحسين البصري ـ أيضاًـ فراجع المعتمد ٢٨٣/١، والإحكام للآمدي ٧٧/٢.

[أخرى، وهي](١) التعريف، لأن هذه صارت صيغة أخرى بهذه الزيادة، فجاز أن يدل على معنى آخر.

ولا فرق بين أن نزيد حرفاً أو كلمة، فإذا قال [: «السارق للنصاب (٢) يقطع»، فلا مجاز ها هنا، وكذلك إذا قال:](٣) «يقطع السارق، إلا من سرق دون النصاب» كان مجموع هذا الكلام موضوعاً للدلالة على ما دل عليه، فقوله تعالى: ﴿فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً﴾(٤) دل على تسعمائة وخمسين لا على سبيل المجاز، بل الوضع كذلك وُضِع، وكأن العرب وضعت عن تسعمائة وخمسين عبارتين، إحداهما ألف سنة إلا خمسين، والأخرى تسعمائة وخمسون.

ويمكن أن يقال: ما صار عبارةً - بالوضع - عن هذا القدر، بل بقي الألف للألف، والخمسون للخمسين(٥)، و«إلا» للرفع بعد الإثبات، ونحن بعلم الحساب عرفنا أن هذا تسعمائة وخمسون، فإنا إذا وضعنا ألفاً، ورفعنا خمسين، علمنا مقدار الباقي بعلم الحساب، فلا نقول «المجموع صار عبارة موضوعة عن هذا العدد»، وهذا أدق

١ـ ساقطة من ص، د.

٢ـ نهاية ١٥٢/أ من د.

٣ـ ساقطة من م.

٤ـ سورة العنكبوت، آية "١٤".

٥ـ نهاية ٥٥ من ٢م.

وأحق، لا كزيادة الألف واللام(1) والياء والنون [في المسلمين والمسلم](2)، فإن تلك الزيادة لا معنى لها [في نفسها بغير اللفظ الأول](3).

فإن قيل: لو قال الله تعالى ﴿اقتلوا المشركين﴾ فقال الرسول متصلاً به «إلا زيداً»، فهل يكون هذا كالمتصل الذي لا يجعل لفظ «المشركين» مجازاً في الباقي؟.

قلنا: اختلفوا فيه.

والظاهر: أن هذا - من غير المتكلم - يجري مجرى الدليل المنفصل، من قياس العقل والنقل، ولهذا لو قال: «زيد». وقال غيره: «قام»، لا يصير خبراً حتى يصدر من الأول قوله «قام»؛ لأن نظم الكلام إنما يكون من متكلم واحد، وذلك يجعله خبراً.

فإن قيل: فلو أخرج بالاستثناء عن لفظ «المشركين» الجميع إلا زيداً، فهل(4) يصير لفظ المشركين مجازاً؟

قلنا: نعم؛ لأنه للجمع بالاتفاق.

والخلاف في أنه مستغرق أو غير مستغرق، فهو عند أرباب

1- نهاية ١٧٣/ب من ص.

2- م: على المسلم.

3- ص: في نفسها، فغيرت الوضع الأول... د: في نفسها بغير الوضع الأول... م: بغير اللفظ الأول.

4- ص: فهذا.

العموم: عند الاستثناء لجمع غير مستغرق، ودون الاستثناء لجمع مستغرق.

وأما النظرالثاني: في كونه حجة في الباقي.

فقد قال قوم - من القائلين بالعموم -: إنه لا يبقى حجة، بل صار مجملاً، وإليه ذهبت القدرية(١)، لأنه إذا لم يترك على الوضع، فلا يبقى للفهم معتمد سوى القرينة، وتلك القرينة(٢) غير معينة، فلا يهتدى إليها.

ومن هؤلاء من قال: أقل الجمع يبقى [حجة](٣)، لأنه مستيقن.

واحتج القائلون بكونه مجملاً: بأن السارق إذا خرج منه سارق ما دون النصاب، والسارق من غير الحرز، ومن يستحق النفقة، وغير ذلك، فبم يفهم المراد منه على سبيل الحصر، وقد خرج الوضع من أيدينا، ولا قرينة(٤) تفصل وتحصر، فيبقى مجملاً.

١ـ في البرهان للجويني ٤١٠/١: وهو مذهب جماهير المعتزلة، وطوائف من أصحاب الرأي. وهو قول أبي ثور وعيسى بن أبان كما في المعتمد ٢٨٦/١، وتيسير التحرير ٣١٣/١. ولا خلاف بين البرهان والمستصفى في نسبة الرأي، فإن القدرية لقب من ألقاب المعتزلة، لأنهم قائلون بقدرة العبد على خلق أفعاله. راجع الملل والنحل للشهرستاني ٤٣/١ـ ٤٥.

٢ـ نهاية ٥٦ من ٢م.

٣ـ ساقطة من م، ص.

٤ـ نهاية ١٥٢/ب من د.

والصحيح: أنه يبقى حجة، إلا إذا استثنى منه مجهولاً، كما لو قال «اقتلوا المشركين إلا رجلاً»، أما إذا استخرج منه معلوم، فإنه يبقى دليلاً في الباقي.

ولأجله تمسك الصحابة بالعمومات، وما من عموم إلا وقد تطرق إليه التخصيص، وهذا؛ لأن لفظ السارق يتناول كل سارق بالوضع، لولا دليل مخصوص، والدليل المخصوص صرف دلالته عن البعض، ولا مسقط لدلالته في الباقي.

نعم، لا يدل اللفظ على إخراج ما خرج، فافتقر إلى دليل مخرج، وقصوره عنه لا يدل على قصوره عن تناول الباقي، فمن قال «إعتق رقبة» ثم قال «لا تعتق معيبة ولا كافرة» لم يخرج به كلامه - الأول - عن كونه(١) مفهوماً.

والرجوع في هذا إلى عادة اللسان وأهل اللغة وعادات الصحابة، إذ لم يطرحوا جميع عمومات الكتاب والسنة لتطرق التخصيص إليها.

وعلى الجملة، كلام الواقفية في العموم المخصص أظهر - لا محالة -.

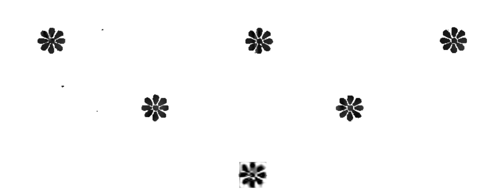
فإن قيل: قد سلمتم أنه صار مجازاً، [فيفتقر العمل به إلى

١ـ نهاية ١٧٤/أ من ص.

دليل](١)، إذ المجاز لا يعمل به إلا بدليل.

قلنا: [لا يجعل اللفظ مجازاً إلا بدليل](٢) والدليل المخصص هو الذي جعله مجازاً.

أما سقوط دلالة المجاز، فلا وجه له، لا سيما المجاز المعروف، فإنا نتمسك به بغير دليل زائد، كقوله تعالى ﴿أو جاء أحد منكم من الغائط﴾(٣)، فإنه وإن كان مجازاً، فهو معروف، وكذلك التفهيم بالعمومات المخصصة معروف في اللسان، ولا يمكن إطراحه(٤).



١ـ ساقطة من ص، د.

٢ـ م: هو حقيقة في وضعه.

٣ـ سورة المائدة، آية "٦".

٤ـ نهاية ٥٧ من م٢.

الباب الثاني

في

تمييز ما يمكن دعوى العموم فيه عما لا يمكن

وفيه مسائل.

«مسألة»

إنما يمكن دعوى العموم فيما ذكره الشارع على سبيل الابتداء.

أما ما ذكره في جواب السائل، فإنه ينظر:

فإن أتى بلفظ مستقل - لو ابتداء به - كان عاماً، كما سئل عن بئر بضاعة(١)، فقال «خلق الله الماء طهوراً، لا ينجسه شيء، إلا ما غير طعمه، أو لونه، أو ريحه»(٢)، وكما سئل عن ماء البحر فقال:

١ـ بُضاعة: (بضم الباء) موضع بالقرب من مسجد رسول الله ﷺ، وكان هذا الموضع معروفاً في المدينة المنورة. وهو شمال المسجد النبوي الشريف، اندثرت معالمه مع التوسعة الكبرى للمسجد النبوي الشريف.

٢ـ حديث بئر بضاعة أخرجه أصحاب السنن وغيرهم، ولكني لم اطلع على عبارة "خلق الله الماء طهوراً" فالمروي: "إن الماء طهور لا ينجسه شيء"، وكذلك عبارة "إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه" لا يثبتها أهل الحديث. والخلاصة: أن حديث بئر بضاعة قال فيه الترمذي: حسن، وصححه الإمام أحمد وابن معين والحاكم وغيره. وأما تغير طعم الماء أو لونه أو ريحه بنجاسة تقع فيه، فهو في محل إجماع العلماء. كذا قال ابن المنذر. وأما عبارة "خلق الله الماء طهوراً" فقد وجدت في رواية للدارقطني عن سعيد بن المسيب لما سئل عن الحياض تلغ فيها الكلاب قال: أنزل الله ـ تعالى ـ الماء طهوراً لا ينجسه شيء. راجع: الترمذي (مع التحفة) ٢٠٣/١، النسائي (مع السيوطي) ١٧٤/١، وأبو داود (مع المعالم) ٥٤/١، التعليق المغني على الدارقطني ٢٩/١ وما بعدها.

«هو الطهور ماؤه الحل ميتته»(١).

وأما إذا لم يكن مستقلاً، نظر:

- فإن لم يكن لفظ السائل عاماً، فلا يثبت العموم للجواب، كما لو قال السائل «توضأت بماء البحر» فقال «يجزيك» أو قال «وطأت في نهار رمضان» فقال «إعتق رقبة»، فهذا لا عموم له، لأنه خطاب مع شخص واحد.

وإنما يثبت الحكم في حق غيره بدليل مستأنف:

- من قياس، إذ ورد التعبد بالقياس.

- أو تعلق بقوله عليه السلام «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»(٢)، وذلك بشرط أن يكون حال غيره مثل حالهِ في كل وصف مؤثر في الحكم، حتى لا يفترقا إلا في الشخص والأحوال التي لا مدخل لها(٣) في التفرقة، من الطول واللون وأمثاله،

١ــ رواه أبو داود، والنسائي، والترمذي ــ وقال: حسن صحيح ــ، وغيرهم، فراجع أبو داود (مع المعالم) ٦٤/١، والترمذي (مع التحفة) ٢٢٤/١، والنسائي (مع السيوطي) ١٧٦/١.

٢ــ نقل العجلوني عن العراقي في تخريج أحاديث البيضاوي: أن هذا اللفظ ليس له أصل.. ولكن يشهد له ما رواه الترمذي والنسائي وأحمد وغيرهم من قول الرسول ﷺ ما قولي لامرأة واحدة إلا كقولي لمائة امرأة. كشف الخفاء للعجلوني ٣٦٤/١ ــ بتصرف ــ. وراجع الترمذي (مع التحفة) ٢٢٢/٥ وقال الترمذي: حسن صحيح. والنسائي (مع السيوطي) ١٤٩/٧. مسند أحمد ٣٥٧/٦.

٣ــ نهاية ١٥٣/أ من د.

والذكورة والأنوثة كالطول واللون في بعض الأحكام كالعتق.

ولذلك قلنا: «حكمه في العبد بالسراية، حكم في الأمة» وفي باب ولاية النكاح ليس كذلك، إذ عرف من[1] الشرع ترك الالتفات إلى الذكورة[2] والأنوثة في العتق والرق، ولم يعرف ذلك في النكاح.

ولذلك نقول: روي في الصحيح أن أبا بكر - رضي الله عنه - أمّ بالناس في مرض النبي ﷺ، فخرج - عليه السلام - وهو في أثناء الصلاة فهَمَّ بأن يتخلف، فأشار إليه بالمنع، ووقف بجانبه، واقتدى أبو بكر بالنبي - عليه السلام - واستمر الناس على الاقتداء بأبي بكر - رضي الله عنه -، وصلى الناس بصلاة أبي بكر، وصلى أبو بكر بصلاة النبي - عليه السلام -[3]، وفيه اقتداء الإمام بغيره، واقتداء الناس بالمقتدي بغيره.

وليس يظهر لنا أن غير رسول الله ﷺ في معنى النبي - عليه السلام -، فإن التقدم عليه مع حضوره مستبعد فيما يرجع إلى الإمامة، وللنبوة فيها تأثير، وهذا فعل خاص لا عموم له، ودعوى الإلحاق تحكم، مع ظهور الفرق، ولا عموم يتعلق به.

١ـ نهاية ٥٨ من م٢.

٢ـ نهاية ١٧٤/ب من ص.

٣ـ متفق عليه، راجع البخاري (مع السندي) ١٣٢/١، ومسلم (مع النووي) ١٣٨/٤.

بل قوله لعبد الرحمن بن عوف «إلبس الحرير»(١) ولأبي بردة بن نيار - في الأضحية بجذعة من الضأن - «يجزيك»(٢)، وإذنه للعرنيين بشرب أبوال الإبل(٣)، وقوله لعمر «مره فليراجعها»(٤) لا عموم لشيء منه، فيفتقر تعميمه إلى دليل مستأنف، من قياس، أو غيره.

أما ما نقل من اقتداء الناس بأبي بكر، مع اقتدائه بالنبي -

١ـ في البخاري: أرخص النبي ﷺ للزبير وعبد الرحمن في لبس الحرير لحكة بهما. فراجع صحيح البخاري (مع السندي) ٣٢/٤. وكذلك هو في مسلم، فراجع صحيحه (مع النووي) ٥٣/١٤.

٢ـ راجع صحيح البخاري (مع السندي) ٣٦٦/٣، وصحيح مسلم (مع النووي) ١١٢/١٣ وقد ذكر مسلم في روايته جذعة من المعز. ولم يذكر ذلك البخاري بل قال: "جذعة" ـ مطلقاً ـ، وما ذكره مسلم هو الصحيح. وما ذكر في الكتاب ـ هنا ـ من أن الجذعة من الضأن خطأ.. لأن الجذعة من الضأن يجوز لكل أحد أن يضحي بها، أما الجذعة من المعز.. فهذا خاص بأبي بردة، كما بين ذلك في الحديث. حيث قال الرسول ﷺ تجزيك، ولا تجزئ أحداً بعدك. والجذع: ما له سنة كاملة ـ وهذا هو الأشهر عند أهل اللغة وجمهور أهل العلم. راجع نيل الأوطار للشوكاني ١٣٩/٥.

وأبو بردة: هانئ بن نيار بن عمر الأنصاري، خال البراء بن عازب. شهد بدراً وما بعدها. شهد مع علي ـ رضي الله عنه ـ حروبه كلها. وتوفي سنة ٤٢هـ. راجع الإصابة ٥٩٦/٣.

٣ـ رواه البخاري، فراجع صحيحه (مع السندي) ١٤/٤ وفي مواضع أخر.

٤ـ في قصة طلاق عبد الله بن عمر لزوجته وهي حائض، وقد ذكر ذلك عمر لرسول الله ﷺ فقال له.. مره فليراجعها. راجع البخاري (مع السندي) ٢٦٨/٣، ومسلم (مع النووي) ٦٣/١٠.

عليه السلام -، فيحتمل أن مقتدى الكل كان النبي - عليه السلام -، وكان أبو بكر سفيراً يرفع الصوت بالتكبيرات.

أما إذا كان لفظ السائل عاماً، نُزِّلَ منزلة عموم لفظ الشارع، كما لو سأله سائل «عمن أفطر في نهار رمضان» فقال «اعتق رقبة» كان كما لو قال[1] «من أفطر في نهار رمضان أعتق رقبة»، لأنه يجيب عن السؤال، فلا يكون الجواب إلا مطابقاً للسؤال، أو أعم منه، فأما أخص منه فلا.

أما لو قال السائل «أفطر زيد في نهار رمضان» فقال «عليه عتق رقبة» أو قال «طلق ابن عمر زوجته» فقال «مره فليراجعها»، فهذا لا عموم له، فلعله عرف من حاله ما يوجب العتق والمراجعة[2] عليه خاصة، ولا نعرف ما تلك الحال، ومن الذي يساويه فيها، ولا يُدرى أنه أفطر عمداً أو سهواً، أو بأكل أو بجماع.

فإن قيل: «ترك الاستفصال مع تعارض الأحوال، يدل على عموم الحكم» وهذا من كلام الشافعي[3].

١ـ نهاية ٥٩ من ٢م.

٢ـ نهاية ١٧٥/أ من ص.

٣ـ نسبة هذا القول إلى الشافعي مبناها أنه قال في حديث غيلان بن سلمة عندما قال له رسول الله ﷺ بعد أن أسلم، وكان عنده عشر نسوة: أمسك أربعاً وفارق سواهن ـ لم يسأله الرسول ﷺ عن ترتيب العقد على النسوة وإنما أمره بإبقاء أربع منهن فقط. فكان إطلاقه القول دالاً على أن لا فرق بين أن تتفق العقود عليهن معاً أو تجرى

قلنا: من أين[1] تحقق ذلك، ولعله - عليه السلام - عرف خصوص الحال، فأجاب بناء على معرفته، ولم يستفصل، فهذا تقرير عموم بالوهم المجرد.

* * *
* *
*

العقود مرتبة. راجع الأم ٤٩/٥ـ ٥٠، البرهان ٣٤٥/١، والمحصول ١ـ ٦٣١/٢.

١ـ نهاية ١٥٣/ب من د.

«مسألة»

ورود العام على سبب خاص، لا يسقط دعوى العموم(1)، كقوله ﷺ - حين مر بشاة ميمونة -: «أيما إهاب دبغ فقد طهر»(2).

وقال قوم: يسقط عمومه.

وهو خطأ.

نعم، يصير احتمال التخصيص أقرب، ويقنع فيه بدليل أخف وأضعف، وقد يعرف بقرينة اختصاصه بالواقعة، كما إذا قيل: «كلم

1- وهذه المسألة يعنون لها الأصوليون "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" وقد نقل الرازي في المحصول 1-189/3 أن المزني وأبا ثور قالا "إن خصوص السبب يكون مخصصاً لعموم اللفظ" وقال - أيضاً -: إن هذا هو الذي صح عند الشافعي، إلا أن الأسنوي اعترض على ذلك وقال: وحَدَّث في كتاب الأم في باب "ما يقع به الطلاق ما يفيد - بدون شك - أن الشافعي - رحمه الله - لا يقيد بالأسباب، بل يعم الحكم ما أمكن. راجع نهاية السول 132/2، وفي الأم يقول الشافعي: إنما أنظر إلى عقد الكلام الذي يلزمه لا سببه" 197/5 ونسب الآمدي القول بعدم العموم لمالك إلا أن الشيخ الأمين في مذكرته على روضة الناظر قال: التحقيق أن مالك يوافق الجمهور. فراجع الإحكام للآمدي 83/1، ومذكرة الأمين ص210.

2- حديث "أيما إهاب" بهذا اللفظ هو رواية الترمذي عن ابن عباس، فراجع الترمذي (مع التحفة) 400/5 ولم يذكر هذا اللفظ مع قصة ميمونة. وإنما المذكور مع قصة ميمونة قول الرسول ﷺ: ألا انتفعتم بإهابها" كما في صحيح مسلم (مع النووي) 53/4، وقد روى مسلم - أيضاً -: إذا دبغ الإهاب فقد طهر.

فلاناً في واقعتي»، فقال: «والله لا أكلمه أبداً»، فإنه يفهم بالقرينة: أنه يريد ترك الكلام في تلك الواقعة، لا على الإطلاق.

والدليل على بقاء العموم: أن الحجة في لفظ الشارع، لا في السؤال والسبب، ولذلك يجوز أن يكون الجواب معدولاً عن سنن السؤال، حتى لو قال السائل: «أيحل شرب الماء، وأكل الطعام، والاصطياد» فيقول: «الأكل واجب، والشرب مندوب، والصيد حرام»، فيجب اتباع هذه الأحكام وإن كان فيه حظر ووجوب والسؤال وقع عن الإباحة فقط.

وكيف ينكر هذا وأكثر أصول الشرع خرجت على أسباب، كقوله تعالى ﴿والسارق والسارقة﴾ نزل في سرقة المجن[1]، أو رداء

١ـ نقل الواحدي في أسباب النزول ص١٣٠، أن الكلبي قال: نزلت ﴿السارق والسارقة...﴾ في طعمة بن أبيرق سارق المجن (الدرع). وقصة سرقة المجن تكلم عنها الواحدي عند قوله ـ تعالى ـ في سورة النساء (آية ١٠٥): ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب...﴾ فراجع أسباب النزول ص١٢٠، وكذلك ذكرها الطبري في تفسيره ١٦٩/٥ وغيره من المفسرين.

صفوان(١)، ونزلت آية الظهار في سلمة بن صخر(٢)، وآية اللعان في هلال بن أمية(٣)، وكل ذلك على العموم.

١ـ أما رداء صفوان فلم أر من ربط سبب نزول آية ﴿السارق والسارقة﴾ بسرقة رداء صفوان.. وحديث هذه السرقة رواه أبو داود، وابن ماجة، والنسائي وفيها: أنه كان نائماً في المسجد ـ وفي النسائي بعد أن طاف بالبيت ـ وقد توسد رداءه فأخذ من تحت رأسه، فجاؤا بالسارق إلى رسول الله ﷺ. فراجع أبو داود (مع المعالم) ٥٥٣/٤، وصحيح سنن ابن ماجة (للألباني) ٨٨/٢، والنسائي (مع السيوطي) ٦٩/٨.

وصفوان: هو بن أمية بن خلف الجمحي، قُتلَ أبوه يوم بدر كافراً، وقد استعار الرسول ﷺ سلاحه يوم حنين. أحد العشرة الذين وصل إليهم شرف الجاهلية، ووصله لهم الإسلام. توفي سنة ٤٢هـ. الإصابة ١٨٧/٢.

٢ـ الذي نقله أهل الحديث وأهل التفسير أن آية الظهار نزلت في خولة ـ أو خويلة ـ بنت ثعلبة وزوجها أوس بن الصامت، أما سلمة بن صخر، فهو رجل ظاهر من زوجته شهر رمضان كله لكي لا يقربها في هذا الشهر. ثم إنه اقترب منها قبل أن يكفر عن ظهاره، فجاء وسأل الرسول ﷺ عن ذلك. فراجع البخاري (مع السندي) ٢٧٥/٤، وأبو داود (مع المعالم) ٦٦٠/٢، والنسائي (مع السيوطي) ١٦٧/٦، وصحيح سنن ابن ماجة ٣٥١/١، والمستدرك ٤٨١/٢ وقال صحيح الإسناد (حديث خولة وأوس بن الصامت).

وسلمة بن صخر، الخزرجي، يقال له: البياضي، ويقال: اسمه سلمان، وسلمة أصح. وكان أحد البكائين السبعة الذين لم يجدوا ما يحملوا عليه إلى غزوة تبوك. فراجع الإصابة ٦٦/٢، والطبقات الكبرى لابن سعد ١٦٥/٢.

٣ـ المشهور: أن من نزلت فيه آية اللعان هو عويمر العجلاني، ولكن حتى هلال بن أمية ثبت ـ في صحيح مسلم ـ أنه قذف امرأته، فلاعن بينهما رسول الله ﷺ وقال أنس بن مالك: إنه كان أول رجل لاعن في الإسلام. ولا يمتنع ـ كما قال البعض ـ أن

وشبه المخالفين ثلاث:

الأولى: أنه لو لم يكن للسبب تأثير، والنظر إلى اللفظ خاصة، فينبغي أن يجوز إخراج السبب بحكم التخصيص عن[1] عموم المسميات، كما لو لم يرد على سبب.

قلنا: لا خلاف في أن كلامه بيان للواقعة، لكن الكلام في أنه بيان له خاصة أو له ولغيره، واللفظ يعمه ويعم غيره، وتناوله له مقطوع به، وتناوله لغيره ظاهر، فلا يجوز أن يسأل عن شيء فيجيب عن غيره.

نعم، يجوز أن يجيب عنه وعن غيره، ويجوز - أيضاً - أن[2] يجيب عن غيره بما ينبه على محل السؤال، كما قال لعمر «أرأيت لو تمضمضت»[3] وقد سأله عن القبلة، وقال للخثعمية «أرأيت لو

يكون قد وافق نزول الآية بسبب عويمر مجيء هلال بن أمية، قال النووي: جمهور العلماء أن سبب نزولها قصة هلال بن أمية لقول أنس ــ السابق ــ. فراجع البخاري (مع السندي) ٢٧٩/٣، ومسلم (مع النووي) ١١٩/١٠ ــ ١٢٨.

وهلال بن أمية: بن عامر بن قيس الأوسي، زوجته الفريعة بنت مالك. أسلمت وبايعت الرسول ﷺ. ولم أجد له ترجمة في الإصابة والاستيعاب. فراجع الطبقات الكبرى لابن سعد ٣٨٠/٨.

١ــ نهاية ٦٠ من ٢م.

٢ــ نهاية ١٧٥/ب من ص.

٣ــ رواه أبو داود، وأحمد، والدارمي، والحاكم، فراجع أبو داود (مع المعالم) ٧٧٩/٢ ومسند أحمد ٢١/١، والدارمي ١٣/٢، والمستدرك ٤٣١/١ وقال الحاكم: صحيح على شرط

كان على أبيك دين فقضيته»(١).

الشبهة الثانية: أنه لو لم يكن للسبب مدخل، لما نقله الراوي، إذ لا فائدة فيه.

قلنا: فائدته معرفة أسباب التنزيل، والسِيَّر، والقصص، واتساع علم الشريعة.

وأيضاً امتناع إخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد، ولذلك غلط أبو حنيفة - رحمه الله - في إخراج الأمة المستفرشة(٢)، من قوله «الولد للفراش» والخبر إنما ورد في وليدة زمعة، إذ قال عبد بن زمعة: «هو أخي، وابن وليدة أبي، وُلِدَ على فراشه»، فقال عليه السلام: «الولد للفراش وللعاهر الحَجَر»(٣)، فأثبت للأمة

الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

١ـ أخرجه البخاري ومسلم، ولم يذكرا قوله (أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته). وقد ذكر البخاري شبه هذه العبارة في المرأة التي سألت عن أمها التي نذرت وماتت ولم تحج فقال لها الرسول ﷺ أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته. راجع البخاري (مع السندي) ٣١٨/١، ومسلم (مع النووي) ٩٧/٩، وأخرج النسائي عن ابن عباس: أن رجلا سأل عن أبيه الميت فأجابه الرسول ﷺ (أرأيت لو كان على أبيك....) راجع النسائي (مع السيوطي) ١١٨/٥.

٢ـ نهاية ١٥٤/أ من د.

٣ـ رواه البخاري ومسلم. فراجع صحيح البخاري (مع السندي) ١٧٠/٤، ومسلم (مع النووي) ٣٧/١٠. ومذهب الحنفية في الأمة المستفرشة هو كما ذكر عن أبي حنيفة. ولذلك قالوا (ولا يثبت نسب ولدها إلا أن يعترف به، وإن نفاه انتفى بقوله ولا يحتاج إلى لعان)..

فراشاً ، وأبو حنيفة لم يبلغه السبب، فأخرج الأمة من العموم.

الشبهة الثالثة: أنه لولا أن المراد بيان السبب لما أخر البيان إلى وقوع الواقعة، فإن الغرض إذا كان تمهيد قاعدة عامة، فَلِمَ أخرها إلى وقوع واقعة!

قلنا: ولم قلتم لا فائدة في تأخيره، والله - تعالى - أعلم بفائدته، ولم طلبتم لأفعال الله فائدة!، بل لله - تعالى - أن ينشيء التكليف في أي وقت شاء، ولا يسأل عما يفعل.

ثم نقول: لعله علم أن تأخيره إلى الواقعة لطف ومصلحة للعباد، داعية إلى الانقياد، ولا يحصل ذلك بالتقديم والتأخير.

ثم نقول: يلزم لهذه العلة اختصاص الرجم بماعز[١]، والظهار واللعان وقطع السرقة بالأشخاص الذين ورد فيهم، لأن الله - تعالى - آخر البيان إلى وقوع وقائعهم، وذلك خلاف الإجماع.

على تفصيل في المذهب.. راجع اللباب شرح الكتاب ١٢٢/٣، وشرح فتح القدير ٣٦/٥.

وعبد بن زمعة بن قيس.. القرشي العامري، أخو أم المؤمنين سودة ـ رضي الله عنها ـ قال ابن عبد البر: كان من سادات الصحابة. راجع الإصابة ٤٣٣/٢، والاستيعاب (هامش الإصابة) ٤٤٢/٢.

١ ـ تقدم حديث ماعز، وترجمته.

«مسألة»

المقتضى لا عموم له(١)، وإنما العموم للألفاظ، لا للمعاني [التي تتضمنها](٢) ضرورة الألفاظ.

بيانه: أن قوله «لا صيام لمن لم يبيت الصيام»(٣) ظاهره ينفي صورة الصوم حساً، لكن وجب رده إلى الحكم، وهو نفي الإجزاء أو الكمال.

وقد قيل: إنه متردد بينهما، فهو(٤) مجمل.

وقيل: إنه عام لنفي الإجزاء والكمال.

- وهو غلط.

١ـ بسبب اعتبار المقتضى معنى من المعاني لم يكن له عموم، أما من اعتبر أن المقتضى ـ وإن كان مقدراً ـ كالملفوظ، فقد حكم بعمومه من هذا الباب. ومن هنا اعتبر هذا الرأي ونسب إلى الشافعية والقاضي أبي زيد من الحنفية. راجع نهاية السول (مع شرح المطيعي) ٣٦٥/٢، والمحصول ١ـ٦٢٤/٢. وقد نسب الحنفية القول بعموم المقتضى للشافعي لأنه قال بعدم بطلان صلاة من تكلم فيها ناسياً لقوله ﷺ (رفع عن أمتي الخطأ). ولكن الشافعي لم يقل ذلك لعموم المقتضى، بل لقياسه من تكلم ناسياً على من تكلم وهو يظن أنه قد انتهى كما في حديث ذي اليدين. راجع أصول السرخسي ٢٤٨/١، الإحكام للآمدي ٩٣/٢، الأم ١٢٤/١، شرح فتح القدير ٢٨٠/١.

٢ـ م: فتضمنها من.

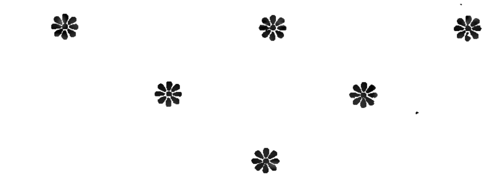
٣ـ تقدم تخريجه.

٤ـ نهاية ٦٠ من ٢م.

نعم، لو قال «لا حكم لصوم بغير تبييت[1]» لكان الحكم لفظاً عاماً في الإجزاء والكمال. أما إذا قال «لا صيام» فالحكم غير منطوق، وإنما أثبت ذلك من طريق الضرورة.

وكذلك قوله - عليه السلام - «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»[2] معناه: حكم الخطأ والنسيان، ولا عموم له، ولو قال: «لا حكم للخطأ» لأمكن حمله على نفي الإثم والغرم وغيره [على العموم.

وفي قوله: «لا حكم للصيام» لا يمكن - أيضاً - حمله على العموم في الإجزاء][3]، لأن الإجزاء والصحة إذا انتفى كان انتفاء الكمال ضرورة، وإنما العموم ما يشمل معنيين يمكن انتفاء كل واحد منهما دون الآخر.



١ـ نهاية ١٧٦/أ من ص.

٢ـ تقدم تخريجه.

٣ـ م: لا على العموم في الإجزاء والكمال.

«مسألة»

الفعل المتعدي إلى مفعول.

اختلفوا في: أنه بالإضافة إلى مفعولاته، هل يجري مجرى العموم؟

فقال أصحاب أبي حنيفة: لا عموم له، حتى لو قال «والله لا آكل»، ونوى طعاماً بعينه، أو قال «إن أكلت فأنت طالق»، ونوى طعاماً بعينه، لم يقبل، وكذلك إذا نوى بالضرب آلة بعينها(١).

واستدل أصحاب أبي حنيفة: بأن هذا من قبيل المقتضى، فلا عموم له، لأن الأكل يستدعي مأكولاً بالضرورة، لا أن اللفظ تعرض له، فما ليس منطوقاً لا عموم(٢) له.

فالمكان للخروج، والطعام للأكل، والآلة للضرب، كالوقت للفعل، والحال للفاعل.

ولو قال «أنت طالق» ثم قال «أردت به إن دخلت الدار، أو أردت به يوم الجمعة» لم يقبل.

وكذلك قالوا: لو نوى بقوله «أنت طالق» عدداً، لم يجزه(٣).

١ــ راجع مذهب الحنفية في أصول السرخسي ٢٥٠/١، وكشف الأسرار ٢٤١/٢ ــ ٢٤٣، التوضيح على التلويح ١٣٧/١، وربما بحث هذا الموضوع تحت عنوان (الحقيقي لا عموم له) فالحنفية لأنهم لا يرون عموماً لكلامه، فلذلك لا يقبل التخصيص.

٢ــ نهاية ١٥٤/ب من د.

٣ــ ص، د: يجز.

وجوّز أصحاب الشافعي ذلك(١).

والإنصاف: أن هذا ليس من قبيل المقتضى، ولا هو من قبيل الوقت والحال، فإن اللفظ المتعدي إلى المفعول يدل على المفعول بصيغته ووضعه.

فأما الحال والوقت، [فمن ضرورة وجود الأشياء، لكن](٢) لا تعلق لها بالألفاظ، والمقتضى هو ضرورة صدق الكلام، كقوله «لا صيام»، أو ضرورة وجود المذكور، كقوله «إعتق عني»، فإنه يدل على حصول المِلك قبله، لا من حيث اللفظ، لكن من حيث كون المِلك شرطاً(٣) لتصور العتق شرعاً.

أما الأكل، فيدل على المأكول، والضرب على الآلة، والخروج على المكان، وتتشابه نسبته إلى الجميع، فهو بالعموم أشبه.

فإن قيل: لا خلاف(٤) في أنه لو أمر بالأكل والضرب والخروج كان ممتثلاً بكل طعام، وبكل آلة، وكل مكان، ولو علق العتق حصل بالجميع، فهذا يدل على العموم.

قلنا: ليس ذلك لأجل العموم، ولكن لأجل أن ما علق عليه وجد، والآلة والمكان والمأكول غير متعرض له أصلاً، حتى لو

١ـ راجع المحصول للرازي ١ـ٢/٦٢٧، والإحكام للآمدي ٢/٩٤ ـ ٩٥.

٢ـ ص، د: فضرورة وجود الأشياء، و...

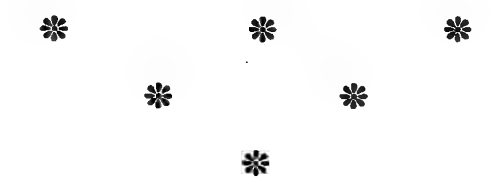
٣ـ نهاية ١٧٦/ب من ص.

٤ـ نهاية ٦٢ من ٢م.

تصور هذه الأفعال، دون الطعام والآلة والمكان والمأكول، يحصل الامتثال، وهو كالوقت والحال، فإنه إن أكل وهو داخل في الدار أو خارج، أو راكب، أو راجل - حنث، وكان ممتثلاً، لا لعموم اللفظ، لكن لحصول الملفوظ في الأحوال كلها.

وإنما تظهر فائدة العموم في إرادة بعض هذه الأمور.

والأظهر عندنا: جواز نية البعض، وأنه جار مجرى العموم، ومفارق للمقتضى كما ذكرنا.



«مسألة»

لا يمكن دعوى العموم في الفعل، لأن الفعل لا يقع إلا على وجه معين، فلا يجوز أن يحمل على كل وجه يمكن أن يقع عليه، لأن سائر [1] الوجوه متساوية بالنسبة إلى [جهلنا به][2]، والعموم ما يتساوى بالنسبة إلى دلالة اللفظ عليه. بل الفعل كاللفظ المجمل المتردد بين معان متساوية في صلاح اللفظ له.

[ومثال المسألة][3]: ما روي عن النبي ﷺ أنه صلى بعد غيبوبة الشفق[4].

1- نهاية ٦٣ من م٢.

2- م: محتملاته.

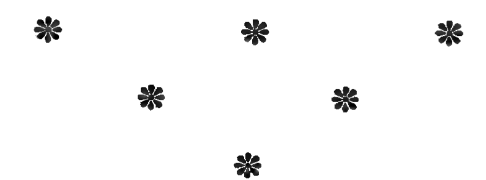
3- م: ومثاله.

4- روى الإمام البخاري عن عائشة - وهي تبين وقت صلاة رسول الله ﷺ -: كانوا يصلون - العشاء - فيما بين أن يغيب الشفق إلى ثلث الليل الأول» وروى مسلم عن أبي بريدة أن بلالاً أقام - بأمر الرسول - العشاء حين غاب الشفق. فراجع البخاري (مع السندي) ١٠٨/١، ومسلم (مع النووي) ١١١٤/٥.

فقال قائل: الشفق شفقان، الحمرة والبياض[1]، وأنا[2] أحمله على وقوع صلاة رسول الله ﷺ بعدهما جميعاً.

وكذلك صلى رسول الله ﷺ في الكعبة[3].

فليس لقائل أن يستدل به على جواز الفرض في البيت مصيراً إلى أن الصلاة تعم النفل والفرض، لأنه[4] إنما يعم لفظ الصلاة، لا فعل الصلاة، أما الفعل، فإما أن يكون فرضاً، فلا يكون نفلاً، أو يكون نفلاً، فلا يكون فرضاً.



١ـ لفظ "الشفق" من الأضداد يقع على الحمرة التي ترى في المغرب بعد مغيب الشمس وبه أخذ الشافعي، وعلى البياض الباقي في الأفق الغربي بعد الحمرة المذكورة وبه أخذ أبو حنيفة. راجع النهاية في غريب الحديث ٤٨٧/٢، ولسان العرب ١٨٠/١٠، وراجع المسألة الأصولية في المحصول ١ـ٦٥١/٢، والإحكام للآمدي ٩٦/٢، وحاشية العطار على جمع الجوامع ٢٣/٢.

٢ـ ص: فلا.

٣ـ أخرجه البخاري ومسلم، فراجع البخاري (مع السندي) ٩٨/١، ومسلم (مع النووي) ٨٢/٩.

٤ـ نهاية ١٥٥/أ من د.

«مسألة»

فعل النبي عليه السلام، كما لا عموم له بالإضافة إلى أحوال الفعل، فلا عموم له بالإضافة إلى غيره، بل يكون خاصاً في حقه، إلا أن يقول «أريد بالفعل بيان(١) حكم الشرع في حقكم»، كما قال «صلوا كما رأيتموني أصلي»(٢).

بل نزيد ونقول: قوله تعالى: ﴿يا أيها النبي اتق الله﴾(٣) وقوله ﴿لئن أشركت ليحبطن(٤) عملك﴾(٥) مختص به بحكم اللفظ، وإنما يشاركه غيره بدليل، لا بموجب هذا اللفظ، كقوله ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك﴾(٦) وقوله تعالى ﴿فاصدع بما تؤمر﴾(٧).

وقال قوم: ما ثبت في حقه، فهو ثابت في حق غيره، إلا ما دل الدليل على أنه خاص به(٨).

١ـ نهاية ١٧٧/أ من ص.

٢ـ أخرجه البخاري، فراجع صحيحه (مع السندي) ٥٢/٤.

٣ـ سورة الأحزاب، آية «١».

٤ـ نهاية ٦٤ من ٢م.

٥ـ سورة الزمر، آية «٦٥».

٦ـ سورة المائدة، آية «٦٧».

٧ـ سورة الحجر، آية «٩٤».

٨ـ ذكر الآمدي أن ما فعله النبي ﷺ لا عموم له، ولم يذكر فيه خلافاً لأحد. ثم لما عرض لمسألة (خطاب النبي) ذكر فيها خلافاً لأبي حنيفة وأحمد وأصحابهما. فراجع الإحكام

- وهذا فاسد، لأن الأحكام [إذ قسمت إلى خاص وعام](١)، فالأصل اتباع موجب الخطاب، فما ثبت بمثل قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ و ﴿يا أيها الناس﴾ و ﴿يا عبادي﴾ و ﴿يا أيها المؤمنون﴾ فيتناول النبي إلا ما استثنى بدليل، وما ثبت للنبي كقوله ﴿يا أيها النبي﴾ فيختص به إلا ما دل الدليل على الإلحاق.

وقوله تعالى: ﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء﴾(٢) عام، لأن ذكر النبي جرى في صدر الكلام تشريفاً، وإلا فقوله «طلقتم» عام في صيغته.

وكذلك قول النبي ﷺ لأبي هريرة «افعل»(٣) ولابن عمر

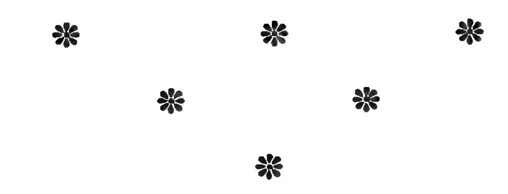
للآمدي ٩٦/٢، ١٠١. ويبدو ـ والله أعلم ـ أنها مسألة واحدة، إذ المقصود: فعله ﷺ سواء رافق هذاالفعل أمر صريح من الله أو لم يرافقه، هل يعم أمته". وفي المدخل لمذهب أحمد ص١٠٤ جعل الخطاب للرسول عاماً لأمته، وصاحب التمهيد نسب القول بالعموم لأبي يعلى ٢٧٦/١، وقال الأزميري في حاشيته على المرآة ٣٩١/١ عمومه للأمة لا يدل عليه إلا بدليل خارجي. والقول بالعموم هو مشهور مذهب مالك راجع نشر البنود ٢٢٣/١، وذكر فيه أن الدليل على مذهب مالك فيها: استدلاله على أن ردة الزوجة مزيلة للعصمة بقوله تعالى ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾.

١ـ ص، د: انقسمت إلى خاصة وإلى عامة.

٢ـ سورة الطلاق، آية "١".

٣ـ لم يبين الغزالي في أي أمر قال الرسول ﷺ لأبي هريرة "افعل" وعدم تحديده يصعب الوصول إلى تخريجه، ولكني وجدت في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي كلمة "افعل". وقد قالها الرسول ﷺ لصاحب الجبة التي فيها أثر من خلوق: اغسل

«فليراجعها» (١) خاص، إنما يشمل الحكم غيره بدليل آخر، مثل قوله «حكمي على(٢) الواحد حكمي على الجماعة»(٣)، أو ما جرى مجراه.



أثر الخلوق الذي بك، وافعل في عمرتك ما كنت فاعلاً في حجة. رواه مسلم، فراجعه (مع النووي) ٨٠/٨.

١ـ المعروف: أن الرسول ﷺ قال لعمر عندما سأله عن طلاق ابن عمر لزوجته وهي حائض: مره فليراجعها. وقد تقدم الكلام عنه.

٢ـ نهاية ٦٥ من ٢م.

٣ـ تقدم تخريجه.

«مسألة»

قول الصحابي «نهى النبي - عليه السلام - عن كذا»، كبيع الغرر [1]، ونكاح الشغار [2]، وغيره، لا عموم له؛ لأن الحجة في المحكي، لا في قول الحاكي ولفظه.

وما رواه الصحابي - حين [3] حَكَى النهي -:

- يحتمل أن يكون فعلاً لا عموم له، نهى عنه النبي - عليه السلام -.
- ويحتمل أن يكون لفظاً خاصاً.
- ويحتمل أن يكون لفظاً عاماً.

فإذا تعارضت الاحتمالات [، فلا يمكن] [4] إثبات العموم بالتوهم [5].

١ـ النهي عن بيع الغرر ثابت في سنة رسول الله ﷺ، فراجع صحيح البخاري (مع السندي) ١٧/٢، ومسلم (مع النووي) ١٥٧/١٠، ويدخل في بيع الغرر بيوع كثيرة فاسدة كبيع السمك في الماء الكثير، وبيع الحمل في البطن. وكل بيع مجهول لا يحيط المتبايعان بكنهه. راجع لسان العرب ١٤/٥.

٢ـ تقدم الكلام عليه.

٣ـ م: من، ص: حتى.

٤ـ م: لم يكن.

٥ـ نسب الآمدي هذا الرأي لأكثر الأصوليين فراجع الإحكام ٩٧/٢. وقال صاحب سلم الوصول: قال الحنفية والكثير من الشافعية والمالكية: يحمل على العموم راجع

فإذا قال الصحابي «نهى عن بيع الرطب بالتمر»(١).

- فيحتمل أن يكون قد رأى شخصاً باع رطباً بتمر، فنهاه، فقال الراوي ما قال.

- ويحتمل أن يكون قد سمع الرسول - عليه السلام - ينهى عنه ويقول «أنهاكم عن بيع الرطب بالتمر».

- ويحتمل أن يكون قد سئل(٢) عن واقعة معينة، فنهى عنها.

فالتمسك بعموم هذا تمسك بتوهم العموم، لا بلفظ عرف عمومه بالقطع، وهذا على مذهب(٣) من يرى هذا حجة في أصل النهي.

وقد قال قوم: لابد أن يحكي الصحابي(٤) قول الرسول ولفظه، وإلا فربما سمع ما يعتقده نهياً باجتهاده، ولا يكون نهياً، فإن قوله «لا تفعل» فيه خلاف، أنه للنهي أم لا؟ وكذلك في ألفاظ أخر،

٣٦٦/٢، وراجع شرح التوضيح على التلويح ٦٢/١، ونشر البنود ٢٢٩/١، تنقيح الفصول ١٨٨، والمحصول ٢ـ٦٤٢/٢، وتيسير التحرير ٢٤٩/١.

١ـ النهي عن بيع الرطب بالتمر رواه أبو داود والترمذي والنسائي وأحمد وغيرهم.. والرواية بلفظ الكتاب وبغيره. فراجع رواية الكتاب في أبي داود (مع المعالم) ٦٥٨/٣ والمستدرك للحاكم ٣٩/٢، وانظر الروايات الأخرى في الترمذي (مع التحفة) ٤١٨/٤ والنسائي (مع السيوطي) ٢٦٩/٧، وأحمد ١٧٥/١ وقال الحاكم: حديث صحيح. وفي التلخيص الحبير ٩/٣ ما يدل على صحة هذا الحديث.

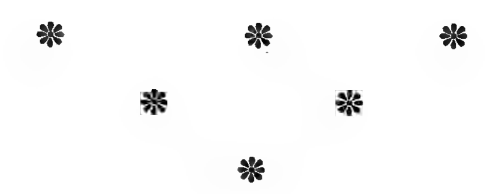
٢ـ ١٧٧/ب من ص.

٣ـ نهاية ٦٦ من ٢م.

٤ـ نهاية ١٥٥/ب من د.

وكذلك إذا قال «نَسَخ»، فلا يحتج به، ما لم يقل سمعت النبي ﷺ يقول «نُسِخَت آية كذا»، لأنه ربما يرى ما ليس بنسخ نسخاً .

وهذا قد ذكرناه في باب الأخبار، وهو أصل السنة في القطب الثاني.



«مسألة»

قول الصحابي «قضى النبي ﷺ بالشفعة للجار»[1] «وبالشاهد واليمين»[2]، كقوله «نهى» في أنه لا عموم له؛ لأنه حكاية، والحجة في المحكي، ولعله حكم في عين، أو بخطاب خاص مع شخص، فكيف يتمسك بعمومه.

فيقال - مثلاً -: «يُقْضى بالشاهد واليمين، في البضع أو في الدم؟»، لأن الراوي أطلق، مع أن للراوي أن يطلق - هذا - إذا رآه قد قضى في مال أو في[3] بضع.

بل لو قال الصحابي: «سمعته يقول: قضيت بالشفعة للجار» فهذا يحتمل الحكاية عن قضاء لجار معروف، ويكون الألف واللام للتعريف، وقوله «قضيت» حكاية فعل ماض.

فأما لو قال «قضيت بأن الشفعة للجار»، فهذا أظهر في الدلالة على التعريف للحكم دون الحكاية.

١ـ ورد ثبوت الشفعة للجار في روايات متعددة من كتب السنة، أقربها للفظ الكتاب رواية النسائي «قضى رسول الله ﷺ بالشفعة والجار» فراجع النسائي (مع السيوطي) ٣٢١/٧، وأبو داود (مع المعالم) ٧٨٨/٣، وصحيح سنن ابن ماجة ٦٨/٢ وقال الألباني: صحيح.

٢ـ تقدم تخريجه.

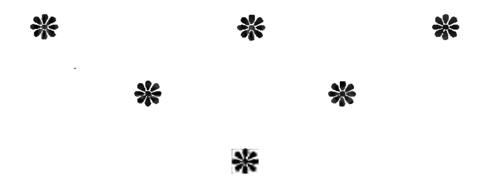
٣ـ نهاية ٦٧ من ٢م.

ولو قال الراوي «قضى النبي - عليه السلام - بأن الشفعة للجار».

اختلفوا فيه:

فمنهم من جعله عاماً(١).

ومنهم من قال: يجوز أن يكون قد قضى في واقعة، بأن الشفعة للجار، فدعوى العموم فيه حكم بالتوهم.



١ـ نقل هذا الرأي عن أبي بكر الباقلاني والأستاذ أبي منصور، والشيخ أبي إسحاق، والقاضي عبد الوهاب، وحكاه عن أبي بكر القفال. فراجع إرشاد الفحول ص١٢٥.

«مسألة»

لا يمكن دعوى العموم في واقعة لشخص معين قضى فيها النبي - عليه السلام - بحكم وذكر علة حكمه - أيضاً - إذا أمكن اختصاص العلة بصاحب الواقعة.

مثاله: حكمه في أعرابي مُحْرِمٍ، وقصت به ناقته: «لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيباً؛ فإنه يحشر يوم القيامة ملبياً»(١).

[فإنه يحتمل أن يقال:

- إما](٢) لأنه وقصت به ناقته محرماً(٣)، لا بمجرد إحرامه.

- أو لأنه علم من نيته أنه كان مخلصاً في عبادته، وأنه مات(٤) مسلماً، وغيره لا يُعلَم موته على الإسلام، فضلا عن الإخلاص.

وكذلك قال - عليه السلام - في قتلى أحد «زملوهم بكلومهم ودمائهم، فإنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دماً»(٥):

١ـ بتريب من هذا اللفظ أخرجه البخاري، فراجع صحيحه (مع السندي) ٣١٦/١، وأخرجه مسلم، فراجع صحيحه (مع النووي) ١٣٦/٨.

٢ـ ص، د: فإن لفظه خاص، وعلته خاصة ـ أيضاً ـ فلعله علم من حاله أنه يحشر يوم القيامة ملبياً.

٣ـ نهاية ٦٨ من ٢م.

٤ـ نهاية ١٧٨/أ من ص.

٥ـ في البخاري: أن النبي ﷺ أمر بدفن شهداء أحد بدمائهم، ولم يصل عليهم ولم يغسلوا. راجع البخاري (مع السندي) ٣٦/٣، وبقريب من لفظ الكتاب أخرجه أحمد في

- يجوز أن يكون لقتلى أحد خاصة، لعلو درجتهم.

- أو لعلمه أنهم أخلصوا لله، فهم شهداء حقاً .

ولو صرح بأن ذلك خاصيتهم قُبِلَ ذلك، فاللفظ خاص، والتعميم وهم.

والشافعي - رحمه الله تعالى -: عمم هذا الحكم، نظراً إلى العلية، وأن ذلك كان بسبب الجهاد والإحرام، وأن العلة حشرهم على هذه الصفات، وعلة حشرهم «الجهاد أو الإحرام»، وقد وقعت الشركة في العلة(١).

وهذا أسبق إلى الفهم، لكن خلافه - وهو الذي اختاره القاضي - ممكن، والاحتمال متعارض، والحكم بأحد الاحتمالين - لأنه أسبق إلى الفهم - فيه نظر، فإن الحكم بالعموم إنما(٢) أخذ من العادة ومن وضع اللسان، ولم يثبت - ها هنا - وفي مثل هذه الصورة لا وضع ولا عادة، فلا يكون في معنى العموم.

المسند ٤٣١/٥، والنسائي، فراجعه (مع السيوطي) ٣٩/٦.

١ـ نقل الآمدي هذا الرأي، وبين أن العموم مكتسب من الاشتراك في العلة، لا من اللفظ ـ وهذا مبني على تحقيق المناط كما هو معروف في باب القياس ـ، وجزم ببطلان قول من قال: إنه من اللفظ. راجع الإحكام للآمدي ٩٧/٢، تيسير التحرير ٢٥٩/١، والمعتمد ٢٠٨/١، وسيأتي تحقيق الخلاف الفقهي في هذه المسألة.

٢ـ نهاية ٦٩ من ٢م.

«مسألة»

من يقول بالمفهوم، قد يظن[1] للمفهوم عموماً ، ويتمسك به.

- وفيه نظر؛ لأن العموم لفظ تتشابه دلالته بالإضافة إلى مسميات[2].

والمتمسك بالمفهوم والفحوى ليس متمسكاً بلفظ، بل بسكوت.

فإذا قال عليه السلام «في سائمة الغنم زكاة»[3] فنفي الزكاة في المعلوفة ليس بلفظ، حتى يعم اللفظ ويخص.

وقوله تعالى ﴿ولا تقل لهما أف﴾[4] دل على تحريم الضرب، لا بلفظه المنطوق به حتى يتمسك بعمومه.

وقد ذكرنا: أن العموم للألفاظ، لا للمعاني ولا للأفعال.

١ـ ص: نظر.

٢ـ م: المسميات.

٣ـ رواه البخاري بلفظ "وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة". فراجع البخاري (مع السندي) ٢٥٣/١. وفي أبي داود "وفي سائمة الغنم إذا كانت أربعين..." فراجع سنن أبي داود (مع المعالم) ٢٢١/٢. ورواية النسائي كرواية البخاري، فراجع النسائي (مع السيوطي) ٢٩/٥.

٤ـ جزء من آية "٢٣" في سورة الإسراء.

«مسألة»

ظن قوم: أن من مقتضيات العموم الاقتران بالعام، والعطف عليه(١).

- وهو غلط؛ إذ المختلفان قد تجمع العرب بينهما، فيجوز أن يعطف الواجب على الندب، والعام على الخاص.

فقوله تعالى ﴿والمطلقات يتربصن(٢) بأنفسهن﴾ عام، وقوله - بَعْدُ - ﴿وبعولتهن أحق بردهن في ذلك﴾(٣) خاص.

وقوله تعالى ﴿كلوا من ثمره﴾ إباحة، وقوله - بعده - ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾(٤) إيجاب.

١ـ وهذا القول منسوب إلى الحنفية. كذا ذكر الآمدي في الإحكام ٩٩/٢، وربط به قولهم بوجوب قتل المسلم بالذمي. إذ إن حديث (لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده) يقدر فيه (ولا ذو عهد في عهده بكافر) والكافر ـ تقديراً ـ هو الحربي بالإجماع لأن الذمي يقتل بالذمي ولا يقتل بالحربي، فإذا كان هذا ليس عاماً، فالمعطوف عليه ليس عاماً ـ أيضاً ـ ويلزم تخصيصه بما خصص به الثاني، فيكون لا يقتل مسلم بكافر ـ أي حربي ـ، فيقتل بالذمي. راجع تيسير التحرير ٢٦١/١، ومسلم الثبوت ٢٩٨/١، التمهيد لأبي الخطاب ١٧٢/٢، المحصول ١ـ٦٣٣/٢، الإبهاج شرح المنهاج ١٩٥/٢، فتح القدير ٢٥٥/٨.

٢ـ نهاية ٧٠ من ٢م.

٣ـ سورة البقرة، آية "٢٢٨".

٤ـ سورة الأنعام، آية "١٤١".

وقوله تعالى ﴿فكاتبوهم﴾ استحباب، وقوله ﴿وآتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾[1] إيجاب.

* * *
* *
*

١ـ سورة النور، آية "٣٣".

«مسألة»

الاسم المشترك بين مسميين، لا يمكن دعوى العموم فيه - عندنا -، خلافاً للقاضي والشافعي(١) -؛ لأن المشترك [لم يوضع للجمع](٢).

مثاله «القرء»: للطهر، والحيض. و «الجارية»: للسفينة، والأمة. و «المشتري»: للكوكب السعد، وقابل البيع.

والعرب ما وضعت هذه الألفاظ وضعاً يستعمل في مسمياتها إلا على سبيل البدل، أما على سبيل الجمع فلا.

نعم، نسبة المشترك إلى مسمياته متشابهة، ونسبة العموم إلى آحاد المسميات متشابهة، [ولكن تشابه نسبة العموم في الدلالة، وتشابه نسبة المشترك والمجمل في الصلوح لأن يراد به كل واحد على سبيل البدل](٣)، وتشابه نسبة المفهوم في السكوت(٤) عن

١ـ راجع النقل عن الشافعي والقاضي في البرهان ٣٤٣/١، والمحصول ١ـ٣٧١/١، وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص٣١٣. وفرع عليه: أن الشافعي يقول بالتخيير بين الدية والقصاص، معتمداً على قوله ـ تعالى ـ ﴿ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً﴾ فإن السلطان يحتمل الدية والقصاص. فراجع الإحكام للآمدي ٨٧/٢... وكلمة "الشافعي" نهاية ١٧٨/ب من ص.

٢ـ ساقطة من ص، د.

٣ـ م: لكن تشابه نسبة كل واحد من آحاد العموم على الجمع، ونسبة كل واحد من آحاد المشترك على البدل.

٤ـ نهاية ٧١ من ٢م.

الجميع، لا في الدلالة، وتشابه نسبة الفعل في إمكان وقوعه على كل وجه، إذ الصلاة المعينة إذا نقلت(١) من فعل النبي - عليه السلام - أمكن أن تكون فرضاً، ونفلاً، وأداءً وقضاءً، وظهراً، وعصراً، والإمكان شامل بالإضافة إلى عِلْمنا، أما الواقع في نفسه وفي علم الله - تعالى - واحد متعين، لا يحتمل غيره.

فهذه أنواع التشابه، والوهم سابق إلى التسوية بين المتشابهات(٢)، وأنواع هذا التشابه متشابهة من وجه.

فربما يسبق إلى بعض الأوهام: أن العموم كان دليلاً لتشابه نسبة اللفظ إلى المسميات، والتشابه - ها هنا - موجود، فيثبت حكم العموم.

- وهو غفلة عن تفصيل هذا التشابه، وأن تشابه نسبة العموم إلى مسمياته في دلالته على الجميع، بخلاف هذه الأنواع.

احتج القاضي: بأنه لو ذكر اللفظ مرتين، وأراد في كل مرة معنى آخر جاز، فأي بُعْدٍ في أن يقتصر على مرة واحدة، ويريد به كلا المعنيين، مع صلاح اللفظ(٣) للكل، بخلاف ما إذا قصد بلفظ «المؤمنين» الدلالة على «المؤمنين والمشركين» جميعاً، فإن لفظ المؤمنين لا يصلح للمشركين، بخلاف اللفظ المشترك.

١ـ م: تلقيت.

٢ـ نهاية ١٥٦/ب من د.

٣ـ نهاية ٧٢ من ٢م.

فنقول: إن قصد باللفظ الدلالة على المعنيين جميعاً، بالمرة الواحدة، فهذا ممكن، لكن يكون قد خالف الوضع، كما في لفظ «المؤمنين»، فإن العرب وضعت اسم «العين» للذهب والعضو الباصر على سبيل البدل، لا على سبيل الجمع.

فإن قيل: اللفظ الذي هو حقيقة في شيء[1]، مجاز في غيره، هل يطلق لإرادة معنييه جميعاً، مثل «النكاح» للوطء والعقد، و «اللمس» للجس[2] وللوطء، حتى يحتمل قوله ﴿ولا تنكحوا[3] ما نكح آباؤكم من النساء﴾[4] على وطء الأب وعقده جميعاً، وقوله تعالى ﴿أو لامستم النساء﴾[5] على الوطء والمس جميعاً.

قلنا: هذا - عندنا - كاللفظ المشترك، وإن كان التعميم فيه أقرب قليلاً.

وقد نقل عن الشافعي - رحمه الله - أنه قال: أحمل آية اللمس على المس والوطء جميعاً[6].

١ـ نهاية ٧٣ من ٢م.

٢ـ د: للمس.

٣ـ نهاية ١٧٩/أ من ص.

٤ـ سورة النساء، آية "٢٢".

٥ـ سورة المائدة، آية "٦".

٦ـ مذهب الشافعي في اللمس ـ وهو الملامسة باليد ـ مشهور معروف، فأبطل الوضوء بمس المرأة، ولم يذكر في الأم: أنه حمل لفظ (اللمس) على المس باليد والوطء، بل، ما في الأم: أن الله لما قدم ذكر الجنابة في آية المائدة وذكر بعد ذلك الغائط

وإنما قلنا «(أن هذا[1] أقرب»)، لأن المسّ مقدمة الوطء، والنكاح - أيضاً - يراد للوطء، فهو مقدمته، ولأجله استعير للعقد اسم النكاح، الذي وضعه للوطء، واستعير للوطء اسم اللمس، فلتعلق أحدهما بالآخر، ربما لا يبعد أن يقصدا جميعاً باللفظ المذكور مرة واحدة.

لكن الأظهر عندنا: أن ذلك أيضاً على خلاف عادة العرب.

فإن قيل: فقد قال الله - تعالى -: ﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي﴾[2]، والصلاة من الله مغفرة، ومن[3] الملائكة استغفار، وهما معنيان مختلفان، والاسم مشترك، وقد ذكر مرة واحدة، وأريد به المعنيان جميعاً.

وكذلك قوله تعالى ﴿ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب﴾[4] وسجود الناس غير سجود الشجر والدواب، بل هو في

والملامسة، كانت الملامسة أشبه باللمس باليد. راجع الأم ١/١٥. ونقل صاحب البرهان: أن الشافعي لما قيل له: قد يراد بالملامسة المواقعة قال: هي محمولة على اللمس باليد حقيقة، وعلى الوقاع مجازاً. راجع البرهان ١/٣٤٤.

١- نهاية ٧٤ من ٢م.

٢- سورة الأحزاب، آية "٥٦".

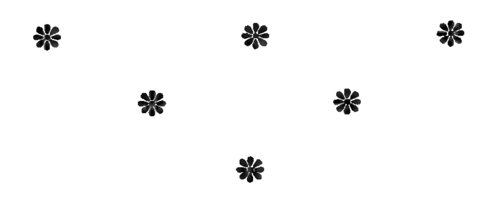
٣- نهاية ٧٥ من ٢م.

٤- سورة الحج، آية "١٨".

الشجر مجاز.

قلنا: هذا يعضد ما ذكره الشافعي - رحمه الله -، ويفتح هذا الباب في معنيين، يتعلق[1] أحدهما[2] بالآخر، فإنَّ طلب المغفرة يتعلق بالمغفرة.

لكن الأظهر عندنا: أن هذا إنما أطلق على المعنيين بإزاء معنى واحد مشترك بين المعنيين، وهو العناية بأمر النبي[3] لشرفه وحرمته، والعناية من الله مغفرة، ومن الملائكة استغفار ودعاء، ومن الأمة دعاء وصلوات، وكذلك العذر عن السجود.



١ـ نهاية ٧٦ من م٢.

٢ـ نهاية ١٥٧/أ من د.

٣ـ م: الشيء.

«مسألة»

ما ورد من الخطاب مضافاً إلى «الناس» و«المؤمنين»، يدخل تحته العبد. كقوله تعالى ﴿ولله على الناس[1] حج البيت﴾[2]، وأمثاله.

وقال قوم: لا يدخل تحته؛ لأنه مملوك للآدمي بتمليك الله - تعالى - فلا يتناوله إلا خطاب خاص[3] به[4].

- وهذا هوس؛ لأنه لم يخرج عن معظم التكاليف، وخروجه عن بعضها كخروج المريض والحائض والمسافر، وذلك لا يوجب رفع العموم، فلا يجوز إخراجه إلا بدليل خاص.



١ـ نهاية ٧٧ من ٢م.

٢ـ سورة آل عمران، آية "٩٧".

٣ـ نهاية ١٧٩/ب من ص.

٤ـ نسبه الجويني في البرهان ٣٥٦/١ إلى من سماهم بـ "الضعفاء" ولم يذكر من هم. والآمدي نسبه إلى الأقلين، ونسب إلى بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفة قوله "يتناولهم في العمومات المثبتة لحقوق الله دون حقوق الآدميين" فراجع الإحكام للآمدي ١٠٨/٢، وتيسير التحرير ٢٥٣/١، ونسب أبو الخطاب هذا الرأي وهو عدم الدخول مطلقاً إلى بعض الشافعية، فراجع التمهيد ٢٨١/١.

«مسألة»

يدخل الكافر تحت خطاب الناس وكل لفظ عام، لأنا بينا: أن خطابه بفروع العبادات ممكن(١)، وإنما خرج عن بعضها بدليل خاص.

ومن الناس من أنكر ذلك(٢).

- وهو باطل، لما قررناه في أحكام التكاليف.

* * *

* *

*

١ـ نهاية ٧٨ من ٢م.

٢ـ نسب أبو الحسين البصري هذا الرأي إلى طائفة من الفقهاء، فراجع المعتمد ٢٩٤/١، والعدة لأبي يعلى الحنبلي ٣٥٨/٢، وقد تكلم عن هذه المسألة تحت عنوان "دخول الكفار في الأمر المطلق" وربطها بمسألة "هل الكفار مخاطبون بفروع الشريعة".

«مسألة»

يدخل «النساء» تحت الحكم المضاف إلى «الناس».

فأما «المؤمنون»، و «المسلمون» و «صيغ جمع الذكور»، فاختلفوا فيه:

فقال قوم: تدخل النساء تحته؛ لأن الذكور والإناث إذا اجتمعوا غلبت العرب التذكير(١).

واختار القاضي: أنها لا تدخل.

- وهو الأظهر؛ لأن الله - تعالى - ذكر المسلمين(٢) والمسلمات، والمؤمنين والمؤمنات، فجمع الذكور متميز(٣).

نعم، إذا اجتمعوا [في الحكم، وأراد](٤) الإخبار، تجوّز العرب الاقتصار على لفظ التذكير.

أما ما ينشأ على سبيل الابتداء، ويخصه بلفظ «المؤمنين»،

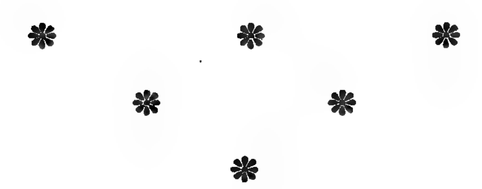
١ـ نسب الآمدي هذا المذهب إلى الحنابلة، وابن داود فراجع إحكامه ١٠٤/٢، وهو مذهب أبي يعلى ومال إليه أبو الخطاب نصرة لمذهب شيخه مع أنه صرح بأن الأقوى هو ما صار إليه الأكثرون، راجع روضة الناظر (مع شرح ابن بدران) ١٤٩/٢، وأصول السرخسي ٢٣٤/١، والتمهيد لأبي الخطاب ٢٩٠/١.

٢ـ نهاية ٧٩ من ٢م.

٣ـ وهو قول أكثر الأصوليين. كذا في تيسير التحرير ٢٣١/١، والإحكام للآمدي ١٠٤/٢.

٤ـ ص: وأراد في الحكم، د: في الحكم وأرادوا.

فإلحاق المؤمنات به إنما يكون بدليل آخر، من قياس، أو كونه في معنى المنصوص، أو ما جرى مجراه.



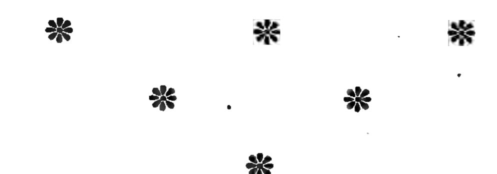
«مسألة»

كما لا تدخل الأمَّة تحت خطاب النبي ﷺ في قوله ﴿يا أيها النبي﴾، لا يدخل النبي[1] تحت الخطاب الخاص بالأمة.

أما الخطاب بقوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ و ﴿يا أيها الناس﴾ فيدخل النبي تحته؛ لعموم هذه الألفاظ.

وقال قوم: لا يدخل؛ لأنه قد خص بالخطاب في أحكام، فلا يلزمه إلا الخطاب الذي يخصه[2].

- وهو فاسد؛ لأنه قد خص المسافر والعبد والحائض والمريض بأحكام، ولا يمنع ذلك دخولهم تحت العموم، حيث يعم الخطاب، كذلك - ها هنا -.



١ـ نهاية ٨٠ من ٢م.

٢ـ في الإحكام للآمدي ١١٠/٢ أن هذا مذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين. ومنهم من قال: كل خطاب ورد مطلقاً، ولم يكن الرسول ﷺ مأموراً ـ في أوله ـ بأمر الأمة، فهو داخل فيه، وإليه ذهب أبو بكر الصيرفي، والحَليمي من أصحاب الشافعي. وراجع البرهان ٣٦٦/١، والمحصول ١ـ٣/٢٠٠، وتيسير التحرير ٢٥٤/١، وإرشاد الفحول ص١٢٩.

«مسألة»

المُخَاطَبة شفاهاً، لا يمكن دعوى(١) العموم فيها بالإضافة إلى جميع الحاضرين.

فإذا قال لجميع نسائه الحاضرات(٢): «طلقتكن»، ولجميع عبيده: «أعتقتكم»(٣)، فإنما يكون مُخَاطِباً - من جملتهم - من أقبل عليه بوجهه، وقصده بخطابه.

وذلك يعرف بصورته، وشمائله، والتفاته، ونظره.

فقد يحضره جماعة من الغلمان من البالغين، والصبيان، فيقول «اركبوا معي» ويريد به أهل الركوب منهم، دون من ليس أهلاً له، فلا يتناول خطابه إلا من(٤) قصده، [ولا يعرف قصده](٥) إلا بلفظه، أو شمائله الظاهرة، فلا يمكن دعوى العموم فيها.

فنقول - على هذا -: كل حكم يدل بصيغة المخاطبة، كقوله - تعالى - ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ و ﴿يا أيها المؤمنون﴾ و ﴿يا أيها الناس﴾، فهو خطاب مع الموجودين في عصر رسول الله ﷺ، وإثباته

١ـ نهاية ٨١ من ٢م.

٢ـ نهاية ١٥٧/ب من د.

٣ـ نهاية ١٨٠ من ص.

٤ـ نهاية ٨٢ من ٢م.

٥ـ ساقطة من ص.

في حق من يحدث بعدهم بدليل زائد دال على أن كل حكم ثبت في زمانه فهو دائم إلى يوم القيامة على كل مكلف، ولولاه لم يقتض(١) مجرد اللفظ ذلك.

ولَمَّا ثبت ذلك، أفاد مثل هذه الألفاظ فائدة العموم، لاقتران الدليل الآخر بها، لا بمجرد الخطاب.

فإن قيل: فإذا كان الخطاب خاصاً مع شخص مشافهة، أو مع جمع، فهل يدل على العموم، مثل قوله تعالى ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس﴾(٢)، وقوله عليه السلام «بعثت إلى الناس كافة»(٣)، «وبعثت إلى الأحمر والأسود»(٤) وقوله «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»(٥) وقوله تعالى ﴿واتقون يا أولي الألباب﴾(٦) و﴿يا أولي الأبصار﴾(٧) و ﴿يا أيها الناس﴾، وأمثاله.

قلنا: لا، بل عرف الصحابة عموم الحكم الثابت في عصره للأعصار كلها(٨) بقرائن كثيرة، وعرفنا ذلك من الصحابة ضرورة.

١ــ نهاية ٨٣ من ٢م.

٢ــ سورة سبأ، آية "٢٨".

٣ــ أخرجه البخاري بلفظ "عامة" بدل "كافة" فراجع صحيح البخاري (مع السندي) ٧٠/١، ومسلم بلفظ "أرسلت إلى الخلق كافة" فراجع مسلم (مع النووي) ٥/٥.

٤ــ رواه مسلم بلفظ "بعثت إلى كل أحمر وأسود"، فراجعه (مع النووي) ٣/٥.

٥ــ تقدم تخريجه.

٦ــ سورة البقرة، آية "١٩٧".

٧ــ سورة الحشر، آية "٢".

٨ــ نهاية ٨٤ من ٢م.

ومجرد هذه الألفاظ ليست قاطعة، فإنه وإن كان مبعوثاً إلى الكافة، فلا يلزم تساويهم في الأحكام، فهو مبعوث إلى الحر، والعبد، والحائض، والطاهر، والمريض، والصحيح، ليعرفهم أحكامهم المختلفة.

وكذلك قوله تعالى ﴿لأنذركم به ومن بلغ﴾(١)، أي: ينذر كل قوم، بل كل شخص بحكمه، فيكون شرعه عاماً.

وقوله «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»(٢)، لا يتناول إلا عصره، فإن الجماعة عبارة عن الموجودين، فلا يتناول من بعده.

فإن قيل: فهل يدل على عموم الحكم أنه كان إذا أراد التخصيص بين(٣)، وقال «تجزي عنك ولا تجزىء عن أحد بعدك»(٤)، وحلل الحرير لعبد الرحمن بن عوف(٥) خاصة(٦).

قلنا: لا؛ لأنه ذكره حيث قدّم عموماً، أو حيث تُوُهِّم أنهم يُلْحِقون غيره به للتعبد بالقياس.

١ـ سورة الأنعام، آية "١٩".

٢ـ تقدم تخريجه.

٣ـ م: خصص.

٤ـ تقدم تخريجه.

٥ـ نهاية ١٨٠/ب من ص.

٦ـ تقدم تخريجه.

وكذلك قوله تعالى ﴿خالصة لك من[1] دون المؤمنين﴾[2] لا يدل على أن الخطاب معه خطاب مع الأمة؛ لمثل ما ذكرناه.

* * *

* *

*

1ـ نهاية 158/أ من د.

2ـ سورة الأحزاب، آية "50".

«مسألة»

من الصيغ ما يظن عمومها(١)، وهي إلى الإجمال أقرب.

مثل: من يتمسك في إيجاب الوتر بقوله ﴿وافعلوا الخير﴾(٢)، مصيراً إلى أن ظاهر الأمر الوجوب، والخير اسم عام، وإخراج ما قام الدليل على نفي وجوبه لا يمنع التمسك به.

وكمن يستدل(٣) على منع المسلم بالذمي بقوله تعالى ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾(٤)، وأن ذلك يفيد منع السلطنة، إلا ما دل عليه الدليل من الدية، والضمان، والشركة، وطلب الثمن، وغيره.

ويستدل بقوله - تعالى - ﴿لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة﴾(٥) وأن إيجاب القصاص تسوية.

وهذا كله مجمل، ولفظ الخير ولفظ السبيل ولفظ الاستواء

١ـ م: عموماً.

٢ـ سورة الحج، آية "٧٧".

٣ـ نهاية ٨٦ من ٢م.

٤ـ سورة النساء، آية "١٤١".

٥ـ سورة الحشر، آية "٢٠".

إلى الإجمال أقرب(١).

وينضم إليه أن المستثنى من هذه العمومات ليس داخلاً تحت الحصر، وليس مضبوطاً بضابط واحد، ولا بضوابط محصورة، وإن لم ينحصر المستثنى كان المستبقى(٢) مجهولاً.

وليس من هذا القبيل قوله ﷺ «فيما سقت السماء العشر»(٣).

وقد قال قوم: لا يتمسك بعمومه(٤)، لأن المقصود ذكر الفصل بين العُشر ونصف العُشر.

- وهذا فاسد؛ لأن صيغة «ما» صيغة شرط، وضع للعموم، بخلاف لفظ السبيل والخير والاستواء.

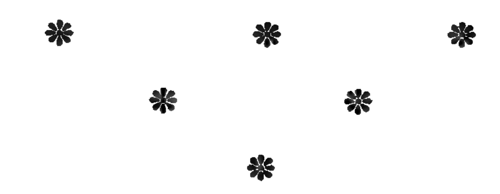
١- يبحث هذا الموضوع في بعض كتب الأصول بعنوان: "نفي الاستواء بين شيئين كقوله تعالى ﴿لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة﴾ هل يقتضي نفي الاستواء من كل وجه" ويذكرون خلاف بعض الشافعية للحنفية في ذلك، وأنهم يقولون بعموم الاستواء في الدنيا والآخرة، ولذلك يمنعون قتل المسلم بالذمي، لأنه غير مساو له. راجع تفصيل المسألة في المعتمد ٢٤٩/١، نهاية السول (مع سلم الوصول) ٣٥٠/٢، والإبهاج شرح المنهاج ١١٥/٢، وأصول السرخسي ١٤٣/١، البرهان ٤٢١/١، المنخول ص١٦٩.

٢- م: المستثنى.

٣- رواه البخاري ومسلم، فراجع صحيح البخاري (مع السندي) ٢٥٩/١، ومسلم (مع النووي) ٥٤/٧ ولفظه "فيما سقت الأنهار والغيم العشور".

٤- ذكر ذلك إمام الحرمين في البرهان ٥٤٣/١ وقد ناقشه ابن العربي في إحكام القرآن ٧٦١/٢، وكذلك راجع شرح الزرقاني على موطأ مالك ١٢٨/٢.

نعم، تردد الشافعي في قوله تعالى ﴿وأحل الله البيع﴾ في أنه عام أو مجمل، من حيث إن «الألف واللام» احتمل أن يكون فيه للتعريف، ومعناه: وأحل الله البيع الذي عرف الشرع بشرطه(١).



١ـ نص كلام الشافعي في الرسالة: "لما كان في كتاب الله دلالة على أن الله قد وضع رسوله موضع الإنابة عنه، وفرض على خلقه اتباع أمره ـ تعالى ـ ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾، فإنما يعني: أحل الله البيع إذا كان على غير ما نهى الله عنه في كتابه أو على لسان رسوله. راجع الرسالة ص٣٣٦، والبرهان ٤٢٢/١.

«مسألة»

المخاطِب يندرج تحت الخطاب العام.

وقال قوم: لا يندرج تحت خطابه(1).

بدليل: قوله تعالى(2): ﴿خالق كل شيء﴾(3)، ولا يدخل هو - تعالى - تحته.

وبدليل: قول القائل لغلامه: «من دخل الدار فأعطه درهماً»، فإنه لا يحسن أن يعطي السيد.

- وهذا فاسد؛ لأن الخطاب عام، والقرينة هي التي أخرجت المخاطب فيما(4) ذكروه.

ويعارضه قوله ﴿وهو بكل شيء عليم﴾(5)، وهو عالم بذاته، ويتناوله اللفظ.

ومجرد كونه مخاطِباً ليس قرينة(6) قاضية بالخروج عن

1ـ نقل العطار في شرحه على جمع الجوامع عن النووي ـ في الروضة ـ أنه قال: لا يدخل المخاطب لبعد أن يريد المخاطب نفسه إلا بقرينة ثم قال: وهو الأصح عند أصحابنا وكذلك نص الشيرازي في الأمر. فراجع التبصرة ص٧٣. ورأي الجمهور هو رأي الغزالي فراجع البرهان ٣٦٤/١، والإحكام للآمدي ١١٣/٢، والمحصول ١ـ ١٩٩/٣.

2ـ نهاية ٨٨ من م٢.

3ـ سورة الأنعام، آية "١٠٢"، وقد كُتِبَت في م "وهو كل شيء" وفي د: "هو خالق كل شيء".

4ـ م: مما.

5ـ سورة البقرة، آية "٢٩".

6ـ نهاية ١٨١/أ من ص.

العموم في كل خطاب، بل القرائن فيه تتعارض، والأصل اتباع العموم في اللفظ.

* * *

* *

*

«مسألة»

اسم الفرد - وإن لم يكن على صيغة الجمع - يفيد فائدة العموم في ثلاثة مواضع:

أحدها: أن يدخل عليه الألف واللام، كقوله «لا تبيعوا البر(١) بالبر»(٢).

والثاني: النفي في النكرة؛ لأن النكرة في النفي تعم، كقولك «ما رأيت رجلاً»، لأن النفي لا خصوص له(٣)، بل هو مطلق، فإذا(٤) أضيف إلى مُنَكَّر [مبهم](٥) لم يتخصص، بخلاف قوله «رأيت رجلاً»، فإنه إثبات، والإثبات يتخصص في الوجود، فإذا أخبر عنه لم يتصور عمومه وإذا أضيف إلى مفرد اختص به.

الثالث: أن يضاف إليه أمر، أو مصدر، والفعل بَعْدُ غير واقع، بل منتظر، كقوله «إعتق رقبة» وقوله تعالى ﴿فتحرير رقبة﴾(٦).

١ـ نهاية ٨٩ من ٢م.

٢ـ النهي عن بيع البر بالبر إلا يداً بيد، سواء بسواء. أخرجه البخاري، فراجعه (مع السندي) ٢/٢٠، ومسلم (مع النووي) ١١/١٣.

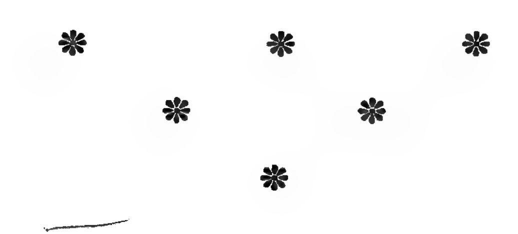
٣ـ د: فيه.

٤ـ نهاية ١٥٨/ب من د.

٥ـ ساقطة من م.

٦ـ سورة المجادلة، آية "٣".

فإنه ما من رقبة إلا وهو ممتثل بإعتاقها، والاسم متناول لها(١)، فنزل منزلة العموم، بخلاف قوله «أعتقت رقبة»، فإنه إخبار عن ماض قد تم وجوده(٢)، ولا يدخل في الوجود إلا فعل خاص.



١ـ م: للكل.

٢ـ نهاية ٩٠ من ٢م.

«مسألة»

صرف العموم إلى غير الاستغراق جائز، وهو معتاد.

أما رده إلى ما دون أقل الجمع فغير جائز.

ولابد من بيان أقل الجمع، وقد اختلفوا فيه:

فقال عمر وزيد بن ثابت: «إنه اثنان»، وبه قال مالك(١) وجماعة.

وقال ابن عباس والشافعي وأبو حنيفة: ثلاثة(٢).

حتى قال ابن عباس لعثمان - حين رد الأم من الثلث إلى السدس بأخوين -: ليس الأخَوان إخوة في لغة قومك.

فقال: حجبها قومك يا غلام(٣).

١ـ راجع النقل عن مالك في تنقيح الفصول للقرافي ص٢٣٣، ونقله عن القاضي والأستاذ أبي إسحاق وعبد الملك بن الماجشون. وراجع التبصرة للشيرازي ص١٢٧، وإحكام القرآن لابن العربي ٣٤٠/١ عند كلامه على آية الميراث ﴿فإن كان له إخوة﴾ وحواشي الشرواني وابن القاسم على تحفة المحتاج ٣٩٦/٦.

٢ـ راجع العذب الفائض لبيان مذهب ابن عباس ٥٣/١، ومذهب الحنفية في كشف الأسرار ٢٨/٢ ـ ٣١ حيث نقل عن محمد بن الحسن قوله: إن ذلك عليه عامة مسائل أصحابنا، وراجع أيضاً أصول السرخسي ١٥٢/١، وقال الجويني «إن ظاهر كلام الشافعي يدل على هذا. البرهان ٣٤٩/١.

٣ـ أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٢٢٧/٦، والحاكم في المستدرك ٣٣٥/٤، وصححه ووافقه الذهبي. وراجع التلخيص الحبير ٨٥/٣.

وقال ابن مسعود: إذا اقتدى بالإمام ثلاثة، اصطفوا خلفه، وإذا اقتدى اثنان وقف كل واحد عن جانب[1].

وهذا[2] يشعر من مذهبه: بأنه يرى أقل الجمع ثلاثة.

وليس من حقيقة هذا الخلاف منع جمع الاثنين بلفظ يعمهما، فإن ذلك جائز ومعتاد، لكن الخلاف في أن لفظ الناس والرجال والفقراء وأمثاله يطلق على ثلاثة فما زاد حقيقة، وهل يطق على الاثنين حقيقة أم لا؟.

واختار القاضي: أن أقل الجمع اثنان.

واستدل: بإجماع أهل اللغة على جواز إطلاق اسم الجمع على اثنين، في قولهم «فعلتم، وفعلنا، وتفعلون».

وقد ورد به القرآن:

قال الله - تعالى - في[3] قصة موسى وهارون: ﴿إنا معكم مستمعون﴾[4].

وقال ﴿عسى الله أن يأتيني بهم جميعاً﴾[5] وهما يوسف

١ـ رواه ابن أبي شيبة في مصنفه عن عبد الرحمن بن الأسود قال: استأذن علقمة والأسود على عبد الله، فأذن لهما... ثم قام بيني وبينه وقال هكذا رأيت رسول الله ﷺ فعل. راجع مصنف ابن أبي شيبة ٨٧/٢.

٢ـ نهاية ٩١ من ٢م.

٣ـ نهاية ١٨١/ب من ص.

٤ـ سورة الشعراء، آية "١٥".

٥ـ سورة يوسف، آية "٨٣".

وأخوه[1].

وقال ﴿فقد صغت قلوبكما﴾[2] ولهما قلبان.

وقال ﴿وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث﴾[3] إلى قوله ﴿وكنا لحكمهم شاهدين﴾ وهما اثنان.

وقال ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾[4] وهما طائفتان.

وقال ﴿وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوروا المحراب﴾[5] وهما ملكان.

فإن قيل: عن كل واحد من هذا جواب:

فقوله ﴿إنا معكم مستمعون﴾ يعني: هارون وموسى وفرعون وقومه، وهم جماعة.

وقوله ﴿قلوبكما﴾، لضرورة استثقال الجمع بين تثنيتين، مع أن القلوب على وزن الوِجْدان[6] في بعض الألفاظ.

وقوله ﴿عسى الله أن يأتيني بهم جميعاً﴾، أراد به[7]: يوسف

١ـ نهاية ٩٢ من ٢م.

٢ـ سورة التحريم، آية "٤".

٣ـ سورة الأنبياء، آية "٧٨".

٤ـ سورة الحجرات، آية "٩".

٥ـ سورة ص، آية "٢١".

٦ـ م: الواحد، د: الواحدان.

٧ـ نهاية ٩٣ من ٢م.

وأخاه والأخ الأكبر الذي تخلف عن الإخوة.

وقوله تعالى ﴿وكنا لحكمهم[1] شاهدين﴾. أي: حكمهما مع الجمع المحكوم عليهم.

وقوله ﴿وإن طائفتان﴾، كل طائفة جمع.

قلنا: هذه تعسفات وتكلفات، إنما يحوج إليها ضرورة نقل من أهل اللغة في استحالة إطلاق اسم الجمع على الاثنين، وإذا لم يكن نقل صريح، فيحمل خلافهم على الحقيقة، كما ورد.

فإن قيل: ها هنا أدلة أربعة:

الأول: أن الاثنين لو كانا جمعاً لكان قولنا «فَعَلا» اسم جمع، فليجز إطلاقه على الثلاثة فصاعداً، كقوله «فعلوا»[2] فإنه لما كان اسم جمع جاز على الثلاثة فما فوقها.

قلنا: «فعلوا» اسم جمع مشترك بين سائر أعداد الجمع، و«فعلا» اسم جمع خاص؛ لأن الجمع لا يستدعي إلا الانضمام، وذلك يحصل في الاثنين، وهو كالعشرة، فإنه اسم جمع، لكن جمع خاص، فلا يصلح لغيره، وكيف ينكر كون الاثنين جمعاً، ويقول الرجلان: «نحن فعلنا»!

فإن قيل: قد يقول الواحد ذلك، كقوله - تعالى - ﴿إنا

١ـ نهاية ١٥٩/أ من د.

٢ـ نهاية ٩٤ من م٢.

أنزلناه في ليلة القدر﴾[1].

قلنا: ذلك مجاز بالاتفاق، وهذا ليس بمجاز.

الثاني: قولهم: أجمع أهل اللغة على أن الأسماء ثلاثة أضرب، توحيد، وتثنية، وجمع، وهو رجل[2]، ورجلان، ورجال، فلتكن هذه الثلاثة[3] متباينة.

قلنا: ما قالوا «الرجلان» ليس اسم جمع، لكن وضعوا لبعض أعداد الجمع اسماً خاصاً، كالعشرة، وجعلوا اسم الرجال مشتركاً.

الثالث: قولهم: فرق في اللسان بين «الرجال» و «الرجلين»، وما ذكرتموه رفع للفرق.

قلنا: الفرق أن «الرجلين» اسم جمع خاص، وهو للاثنين، و «الرجال» اسم جمع مشترك لكل جمع، من الاثنين، والثلاثة، فما زاد.

الرابع: قولهم: لو صح هذا لجاز أن يقال «رأيت اثنين رجال» كما يقال «رأيت ثلاثة رجال».

قلنا: هذا ممتنع؛ لأن العرب[4] لم تستعمله على هذا الوجه، ولا يمكن تعدي عرفهم.

١ـ سورة القدر، آية "١".

٢ـ نهاية ٩٥ من م٢.

٣ـ نهاية ١٨٢/أ من ص.

٤ـ نهاية ٩٦ من م٢.

وعلى الجملة: فمن يردّ لفظ الجمع إلى الاثنين، ربما يفتقر إلى دليل أظهر ممن يرده إلى الثلاثة، وإذا [ردّه إلى الواحد فقد غير اللفظ](١) النص بقرينة.

فإن قيل: فقد يقول لامرأته «أتخرجين وتكلمين الرجال»، وربما يريد رجلاً واحداً.

قلنا: ذلك استعمال لفظ الجمع بدلاً عن لفظ الواحد، لتعلق غرض الزوج بجنس الرجال، لا أنه عنى بلفظ «الرجال» رجلاً واحداً، أما إذا أراد رجلين أو ثلاثة، فقد نَزَّل(٢) اللفظ على حقيقته(٣).

* * *
* *
*

١ـ ص: ظهر رد إلى الواحد فقد غير لفظ.

٢ـ م، د: ترك.

٣ـ نهاية ٩٧ من ٢م.

الباب الثالث

في

الأدلة التي يخص بها العموم

الباب الثالث

في

الأدلة التي يخص بها العموم

لا نعرف خلافاً - بين القائلين بالعموم - في جواز تخصيصه بالدليل، إما بدليل العقل، أو السمع، أو غيرهما.

وكيف ينكر ذلك، مع الاتفاق على تخصيص قوله - تعالى - ﴿خالق كل شيء﴾(١)، وقوله(٢) ﴿تجبى إليه ثمرات كل شيء﴾(٣) و ﴿تدمر كل شيء﴾(٤) و ﴿أوتيت من كل شيء﴾(٥) وقوله ﴿فاقتلوا المشركين﴾ (٦)، ﴿والسارق والسارقة﴾(٧)، و ﴿الزانية والزاني﴾(٨)، ﴿وورثه أبواه﴾(٩) و ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾(١٠) و «فيما سقت

١ـ سورة الأنعام، آية "١٠٢".

٢ـ نهاية ١٥٩/ب من د.

٣ـ سورة القصص، آية "٥٧".

٤ـ سورة الأحقاف، آية "٢٥".

٥ـ سورة النمل، آية "٢٣".

٦ـ سورة التوبة، آية "٥".

٧ـ سورة المائدة، آية "٣٨".

٨ـ سورة النور، آية "٢".

٩ـ سورة النساء، آية "١١".

١٠ـ سورة النساء، آية "١١".

السماء العشر»(١)، فإن(٢) جميع عمومات الشرع مخصصة، بشروط في الأهل(٣)، والمحل، والسبب.

وقلما يوجد عام لا يخصص، مثل قوله - تعالى -: ﴿وهو بكل شيء عليم﴾(٤)، فإنه باق على العموم.

* * *

والأدلة التي يخص بها العموم أنواع عشرة:

الأول - دليل الحس.

وبه خصص قوله تعالى ﴿وأوتيت من كل شيء﴾(٥) فإن ما كان في يد سليمان لم يكن في يدها، وهو شيء.

وقوله تعالى ﴿تدمر كل شيء بأمر ربها﴾(٦)، خرج منه السماء والأرض وأمور كثيرة بالحس.

الثاني - دليل العقل.

١- تقدم تخريجه.

٢- نهاية ٩٨ من ٢م.

٣- م: الاصل.

٤- سورة البقرة، آية "٢٩".

٥- سورة النمل، آية "٢٣".

٦- سورة الاحقاف، آية "٢٥".

وبه خصص[١] قوله تعالى ﴿خالق كل شيء﴾[٢]، إذ خرج عنه ذاته وصفاته، إذ القديم[٣] يستحيل تعلق القدرة به.

وكذلك قوله تعالى ﴿ولله على الناس حج البيت﴾[٤]، خرج منه الصبي والمجنون؛ لأن العقل قد دل على استحالة تكليف من لا يفهم.

فإن قيل: كيف يكون العقل مخصصاً وهو سابق على أدلة السمع، والمخصص ينبغي أن يكون متأخراً!

ولأن التخصيص إخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ، وخلاف المعقول لا يمكن أن يتناوله اللفظ!.

قلنا: قال قائلون: «لا يسمى دليل العقل مخصصاً، لهذا الخيال»[٥].

وهو نزاع في عبارة، فإن تسمية الأدلة مخصصة تجوّز، فقد بينا أن تخصيص العام محال، لكن الدليل يعرف[٦] إرادة المتكلم، وأنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصاً.

١ـ نهاية ١٨٢/ب من ص.

٢ـ سورة الأنعام، آية "١٠٢".

٣ـ نهاية ٩٩ من ٢م.

٤ـ سورة آل عمران، آية "٩٧".

٥ـ م: المحال.

٦ـ نهاية ١٠٠ من ٢م.

ودليل العقل يجوز أن يبين لنا: أن الله - تعالى - ما أراد بقوله ﴿خالق كل شيء﴾ نفسه وذاته، فإنه وإن تقدم دليل العقل، فهو موجود - أيضاً - عند نزول اللفظ، وإنما يسمى مخصصاً بعد نزول الآية لا قبله.

وأما قولهم «لا يجوز دخوله تحت اللفظ».

- فليس كذلك، بل يدخل تحت اللفظ من حيث اللسان، ولكن يكون قائله كاذباً، ولمَّا وجب الصدق في كلام الله - تعالى -، تبين أنه يمتنع دخوله تحت الإرادة، مع شمول اللفظ له من حيث الوضع.

الثالث: دليل(١) الإجماع.

ويخصص به العام؛ لأن الإجماع قاطع لا يمكن الخطأ فيه، والعام يتطرق إليه الاحتمال.

ولا تقضي الأمة في بعض مسميات العموم بخلاف موجب العموم إلا عن قاطع بلغهم في نسخ اللفظ الذي كان قد أريد به العموم، أو في عدم دخوله تحت الإرادة عند ذكر العموم.

والإجماع أقوى من النص الخاص؛ لأن النص الخاص محتمل نسخه، والإجماع لا ينسخ، فإنه إنما ينعقد بعد انقطاع الوحي.

١ـ نهاية ١٠١ من ٢م.

الرابع: النص(١) الخاص يخصص اللفظ العام.

فقوله «فيما سقت السماء العشر»(٢) يعم ما دون النصاب، وقد خصصه(٣) قوله عليه السلام «لا زكاة فيما دون خمسة أوسق»(٤).

وقوله تعالى ﴿والسارق والسارقة﴾(٥) يعم كل مال، وخرج ما دون النصاب بقوله «لا قطع إلا في ربع دينار فصاعداً»(٦).

وقوله ﴿فتحرير رقبة﴾(٧) يعم الكافرة، فلو ورد مرة أخرى «فتحرير(٨) رقبة مؤمنة» في الظهار بعينه، لتبين لنا أن المراد بالرقبة المطلقة العامة هي المؤمنة على الخصوص.

وقد ذهب قوم: إلى أن الخاص والعام يتعارضان ويتدافعان، فيجوز أن يكون الخاص سابقاً، وقد ورد العام بعده لإرادة العموم، فَنَسَخَ الخصوص(٩).

١- نهاية ١٦٠/أ من د.

٢- تقدم تخريجه.

٣- نهاية ١٠٢ من م٢.

٤- تقدم تخريجه.

٥- سورة المائدة، آية "٣٨".

٦- متفق عليه، ولفظ مسلم أقرب إلى لفظ الكتاب. فراجع البخاري (مع السندي) ١٧٣/٤، ومسلم (مع النووي) ١٨١/١١.

٧- سورة المجادلة، آية "٣".

٨- نهاية ١٨٣/أ من ص.

٩- م: الخاص.

ويجوز أن يكون العام سابقاً، وقد أريد[1] به العموم، ثم نسخ باللفظ الخاص بعده.

فعموم الرقبة - مثلاً - يقتضي إجزاء الكافرة، مهما أريد به العموم، والتقييد بالمؤمنة يقتضي منع إجزاء الكافرة، فهما متعارضان.

وإذا أمكن النسخ والبيان جميعاً، فَلِمَ يتحكم بحمله على البيان دون النسخ!. وَلِمَ يقطع بالحكم على العام بالخاص! ولعل العام هو المتأخر الذي أريد به العموم، وينسخ به الخاص[2].

وهذا هو الذي اختاره القاضي.

والأصح عندنا: تقديم الخاص.

وإن كان ما ذكره القاضي ممكناً، ولكن، تقدير النسخ محتاج إلى الحكم بدخول الكافرة تحت اللفظ، ثم خروجه[3] عنه، فهو إثبات وضع ورفع بالتوهم.

وإرادة الخاص باللفظ العام غالب معتاد، بل هو الأكثر، والنسخ كالنادر، فلا سبيل إلى تقديره بالتوهم.

١ـ نهاية ١٠٣ من ٢م.

٢ـ وهو مذهب الحنفية، والذي عليه دلت فروعهم. فراجع: أصول السرخسي ١/١٣٣، وتيسير التحرير ١/٢٧٢، والتلويح على التوضيح ١/٤١، الإحكام للآمدي ٢/١٤٧.

٣ـ نهاية ١٠٤ من ٢م.

ويكاد يشهد لما ذكرناه [من سير الصحابة والتابعين كثير][1]، فإنهم كانوا يسارعون[2] إلى الحكم بالخاص على العام، وما اشتغلوا بطلب التاريخ والتقدم والتأخر.

الخامس: المفهوم بالفحوى.

كتحريم ضرب الأب، حيث فهم من النهي عن التأفيف، فهو قاطع كالنص، وإن لم يكن مستنداً إلى لفظ.

ولسنا نريد اللفظ بعينه، بل لدلالته، فكل دليل سمعي قاطع، فهو كالنص، والمفهوم - عند القائلين به - أيضاً كالمنطوق، حتى إذا ورد عام في إيجاب الزكاة في الغنم، ثم قال الشارع «في سائمة الغنم زكاة»[3]، أخرجت[4] المعلوفة - من مفهوم هذا اللفظ - عن عموم اسم الغنم والنَّعم.

السادس: فعل رسول الله ﷺ.

وهو دليل، على ما سيأتي شرطه[5] عند ذكر دلالة الأفعال.

وإنما يكون دليلا إذا عرف من قوله أنه قصد به بيان الأحكام، كقوله عليه السلام «صلوا كما رأيتموني أصلي»[6] و «خذوا عني

١ـ ص، د: سيرة الصحابة والتابعين.

٢ـ د: يتنازعون.

٣ـ تقدم تخريجه.

٤ـ نهاية ١٠٥ من م٢.

٥ـ م: بشرطه.

٦ـ تقدم تخريجه.

مناسككم»(١).

فإن لم يتبين أنه أراد به البيان، فإذا ناقض فعله لحكمه الذي حكم به، فلا يرفع أصل الحكم بفعله المخالف له، لكن قد يدل على التخصيص.

ونذكر له ثلاثة أمثلة(٢):

المثال الأول(٣): أنه نهى عن الوصال، ثم واصل.

فقيل له: نهيت عن الوصال ونراك تواصل.

فقال: إني لست كأحدكم، إني أظل عند ربي يطعمني ويسقين(٤).

فبين أنه ليس يريد بفعله بيان الحكم.

ثم تحريم(٥) الوصال، إن كان بقوله «لا تواصلوا» أو «نهيتكم عن الوصال»، فلا يدخل فيه الرسول - عليه السلام -، لأنه مُخَاطِب غيره، والمُخاطِب إنما يدخل تحت خطاب نفسه إذا أثبت الحكم بلفظ عام، كقوله «حرم الوصال على كل عبد، أو على كل مكلف، أو على كل إنسان، أو كل مؤمن» أو ما يجري مجراه، وإن كان بلفظ

١ـ رواه مسلم بلفظ: "لتأخذوا مناسككم" راجع صحيح مسلم (مع النووي) ٤٤/٩.

٢ـ نهاية ١٨٣/ب من ص.

٣ـ نهاية ١٦٠/ب من د.

٤ـ متفق عليه. فراجع البخاري (مع السندي) ٣٢٩/١، ومسلم (مع النووي) ٢١١/٧.

٥ـ نهاية ١٠٦ من م٢.

عام، فيكون فعله تخصيصاً .

المثال الثاني: أنه نهى عن استقبال القبلة في قضاء الحاجة، ثم رآه ابن عمر مستقبلا بيت المقدس على سطح[1] .

فيحتمل أنه تخصيص، لأنه كان وراء سترة ، والنهي كان مطلقاً ، وأريد به: ما إذا لم يكن ساتر .

ويحتمل أنه كان مستثنى ومخصوصاً ، فهو دليل على خروجه عن العموم إن كان اللفظ المحرم عاماً له .

ولا يصلح هذا لأن[2] ينسخ به تحريم الاستقبال؛ لأنه فعل يكون في خلوة وخفية، فلا يصلح لأن يراد به البيان، فإن ما أريد به البيان يلزمه إظهاره عند أهل التواتر، إن تعبد فيه الخلق بالعلم، وإن لم يتعبدوا إلا بالظن والعمل، فلابد من إظهاره لعدل أو عدلين.

المثال الثالث: أنه نهى عن كشف العورة ، ثم كشف فخذه بحضرة أبي بكر وعمر ، ثم دخل عثمان - رضي الله عنه -، فستره ، فعجبوا منه، فقال «ألا أستحي ممن تستحي منه ملائكة السماء»[3] .

فهذا لا يرفع النهي؛ لاحتمال:

- أنه لم يكن داخلاً فيه.

١ـ متفق عليه. فراجع البخاري (مع السندي) ٤٠/١، ومسلم (مع النووي) ١٥٣/٣.

٢ـ نهاية ١٠٧ من ٢م.

٣ـ رواه مسلم. فراجع صحيحه (مع النووي) ١٦٩/١٥.

- أو لعله كشفه لعارض وعذر، فإنه حكاية حال(١).

- أو أريد بالفخذ ما يقرب منه، وليس داخلاً في حده.

- أو إباحته [خاصية له](٢).

- أو نسخ تحريم كشف العورة.

وإذا تعارضت الاحتمالات، فلا يرتفع التحريم في حق غيره بالوهم.

السابع: تقرير رسول الله ﷺ واحداً من أمته على خلاف موجب العموم.

وسكوته - عليه السلام - عليه يحتمل(٣):

- نسخ أصل الحكم.

- أو تخصيص ذلك الشخص بالنسخ في حقه خاصية له.

- أو تخصيص وصف حال ووقت [كان ذلك الشخص ملابساً له](٤)، فيشاركه في الخصوص من يشاركه في ذلك المعنى.

فإن كان قد ثبت ذلك الحكم(٥) في كل وقت، وفي كل حال، تعين تقريره لكونه نسخاً، إما على الجملة، وإما في حقه خاصة،

١ـ نهاية ١٠٨ من ٢م.

٢ـ م: خاصة.

٣ـ نهاية ١٨٤/أ من ص.

٤ـ م: ذلك الشخص ملابس له.. ص: لذلك ملابس له.

٥ـ نهاية ١٠٩ من ٢م.

والمستيقن [حقه خاصة][1].

لكن، لو كان من خاصيته، لوجب على النبي - عليه السلام - أن يبين اختصاصه، بعد أن عرف أمته أن حكمه في الواحد كحكمه في الجماعة، فيدل من هذا الوجه على النسخ المطلق.

ولما أقر - عليه السلام - أصحابه على ترك زكاة الخيل مع كثرتها في أيديهم[2]، دل على سقوط زكاة الخيل، إذ ترك[3] الفرض منكر يجب إنكاره.

فإن قيل: فلعلهم أخرجوا ولم ينقل إلينا، أو لعله لم يكن في خيلهم سائمة.

قلنا: العادة تحيل[4] اندراس إخراجهم الزكاة طول أعمارهم، والسوم قريب من الإمكان، ويجب شرح ما يقرب وقوعه، فلو وجب لذكره.

١- ساقطة من ص.

٢- روى أبو داود، أن النبي ﷺ قال: "قد عفوت عن الخيل والرقيق" فراجع سنن أبي داود (مع المعالم) ٢/٢٣٢، والترمذي (مع التحفة) ٣/٢٦٨، ولفظه "ليس على المسلم في فرسه ولا عبده صدقة" قال أبو عيسى: حسن صحيح. وبمثل رواية أبي داود روى النسائي، فراجعه (مع السيوطي) ٥/٣٧.

٣- نهاية ١٦١/أ من د.

٤- نهاية ١١٠ من م٢.

فهذه سبع مخصصات، ووراءها ثلاثة، تظن مخصصات، وليست منها، فننظمها في سلك المخصصات.

الثامن: عادة المخاطبين.

فإذا قال لجماعة من أمته «حرمت عليكم الطعام والشراب» - مثلاً - وكانت عادتهم تناولهم جنساً من الطعام، فلا يقتصر(١) بالنهي على معتادهم، بل يدخل فيه لحم السمك، والطير، وما لا يعتاد في أرضهم؛ لأن الحجة في لفظه، وهو عام، وألفاظه غير مبنية على عادة الناس في معاملاتهم، حتى(٢) يدخل فيه شرب البول، وأكل التراب، وابتلاع الحصاة والنواة.

وهذا بخلاف لفظ الدآبة، فإنها تحمل على ذوات الأربع خاصة، لعرف أهل اللسان في تخصيص اللفظ.

وأكل النواة والحصاة يسمى أكلاً في العادة، وإن كان لا يعتاد فعله.

ففرق بين أن [لا يعتاد](٣) الفعل، وبين أن [يعتاد](٤) إطلاق الاسم على الشيء.

وعلى الجملة، فعادة الناس تؤثر في تعريف مرادهم من

١ـ د: يقضي.

٢ـ نهاية ١١١ من ٢م.

٣ـ ص: يعتاد.

٤ـ ص: لا يعتاد.

ألفاظهم، حتى أن الجالس على المائدة يطلب الماء، فيفهم منه العذب البارد، لكن لا تؤثر في تغيير خطاب الشارع إياهم(١).

التاسع: مذهب الصحابي إذا كان بخلاف(٢) العموم، فيجعل مخصصاً عند من يرى قول الصحابي حجة يجب تقليده.

- وقد أفسدناه.

وكذلك تخصيص الراوي يرفع العموم، عند من يرى أن مذهب الراوي إذا خالف روايته يقدم مذهبه على روايته.

وهذا - أيضاً - مما أفسدناه، بل الحجة في الحديث، ومخالفته وتأويله وتخصيصه يجوز أن تكون عن اجتهاد ونظر لا نرتضيه، فلا نترك الحجة بما ليس بحجة.

بل لو كان اللفظ محتملاً، وأخذ الراوي بأحد محتملاته، واحتمل أن يكون ذلك عن توقيف، [واحتمال أن يكون عن رأي](٣)، فلا تجب متابعته ما لم يقل: إني عرفته من التوقيف.

بدليل: أنه لو رواه راويان، وأخذ كل(٤) واحد باحتمال آخر، فلا يمكننا أن نتبعهما أصلاً.

العاشر: خروج العام على سبب خاص، جعل دليلاً على

١ـ نهاية ١٨٤/ب من ص.

٢ـ نهاية ١١٢ من ٢م.

٣ـ ساقطة من م.

٤ـ نهاية ١١٣ من ٢م.

تخصصه عند قوم.

- وهو غير مرضي عندنا كما سبق تقريره.

واختتام هذا الكتاب بذكر مسألتين في تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد وبالقياس.

«مسألة»

خبر الواحد إذا ورد مخصصاً لعموم القرآن.

اتفقوا على جواز التعبد به، بتقديم أحدهما على الآخر.

لكن اختلفوا في وقوعه على أربعة مذاهب:

فقال بتقديم العموم قوم(١).

وبتقديم الخبر قوم(٢).

وبتقابلهما، والتوقف(٣) [فيهما](٤) إلى ظهور دليل آخر قوم(٥).

وقال(٦) قوم: إن كان العموم(٧) مما دخله التخصيص بدليل قاطع، فقد ضعف، وصار مجازاً، فالخبر أولى منه، وإلا فالعموم

١ـ هذا الرأي منسوب ـ كما قال ابن برهان في الوجيز ونقله عنه ابن السبكي في الإبهاج ١٧٢/٢ ـ إلى طائفة من المتكلمين وشرذمة من الفقهاء. وكذلك في التبصرة ص١٣٢ إلى طائفة من المتكلمين. وفي المنخول ص١٧٤ إلى المعتزلة.

٢ـ نقله الآمدي في الإحكام عن الأئمة الأربعة ١٥٠/٣ وفي الإبهاج ـ أيضاً ـ ١٧١/٢.

٣ـ نهاية ١٦١/ب من د.

٤ـ ساقطة من م، ص.

٥ـ هذا منقول عن القاضي أبي بكر الباقلاني. راجع المنخول ص١٧٤، والمراجع السابقة.

٦ـ نهاية ١١٤ من م٢.

٧ـ ص: القرآن.

أولى، وإليه ذهب عيسى بن أبان(١).

* * *

احتج القائلون بترجيح العموم بمسلكين:

الأول: أن عموم الكتاب مقطوع به، وخبر الواحد مظنون، فكيف يقدم عليه.

الاعتراض من أوجه:

الأول: أن دخول [محل](٢) الخصوص في العموم وكونه مراداً به مظنون ظناً ضعيفاً، يستند إلى صيغة العموم، وقد أنكره الواقفية، وزعموا أنه مجمل، فكيف ينفع كون أصل الكتاب مقطوعاً به فيما لا يقطع بكونه مراداً بلفظه.

الثاني(٣): أنه لو كان مقطوعاً به للزم تكذيب الراوي قطعاً،

١ـ وهذا هو ـ على التحقيق ـ مذهب عامة الحنفية. فراجع كشف الأسرار ٢٩٤/١، التوضيح شرح التلويح ٤٥/١، أصول السرخسي ١٤٤/١.

وعيسى بن أبان: بن صدقة، أبو موسى، من كبار فقهاء الحنفية، وقد ولي قضاء البصرة عشر سنين، وتتلمذ على محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة. يذكر أنه له كتاب "إثبات القياس"، "اجتهاد الرأي" ولم اطلع عليهما، ولعلهما فقدا. راجع الجواهر المضية ٦٧٨/٢، والأعلام ١٠٠/٥.

٢ـ م: أصل محل.

٣ـ نهاية ١١٥ من م٢.

ولا شك في إمكان صدقه.

فإن قيل: فلو نَقَل النسخ، فصِدْقُهُ - أيضاً - ممكن، ولا يقبل.

قلنا: لا جرم لا يعلل رده بكون الآية مقطوعاً بها؛ لأن دوام(١) حكمها إنما يقطع به بشرط أن لا يرد ناسخ، فلا يبقى القطع مع وروده، لكن الإجماع منع من نسخ القرآن بخبر الواحد، ولا مانع من التخصيص.

الثالث: أن براءة الذمة - قبل ورود السمع - مقطوع بها، [ثم ترفع بخبر الواحد، وماء البحر مقطوع بطهارته إذا جعل في كوز، لكن بشرط أن لا يخبر عدل بوقوع النجاسة فيه،](٢) وكذلك العموم ظاهر في الاستغراق، بشرط أن لا يرد [خبر](٣) خاص.

الرابع: أن وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع به بالإجماع، وإنما الاحتمال في صدق الراوي، ولا تكليف علينا في اعتقاد صدقه، فإن سفك الدم وتحليل البضع واجب بقول عدلين قطعاً، مع

١- نهاية ١٨٥/أ من ص.

٢- في هذه العبارة شيء من التداخل والزيادة، وقد أثبت ما رأيته موافقاً للمعنى المراد. ثم أذكر - الآن - نص النسخ. ففي نسخة م: "ثم ترفع بخبر الواحد، لأنه مقطوع بها، بشرط أن لا يرد سمع، وماء البحر مقطوع بطهارته إذا جعل في كوز لكن بشرط أن لا يرد سمع، بأن يخبر عدل بوقوع النجاسة فيه" وفي نسخة د، ص: "ثم يرفع بخبر الواحد، لأنه مقطوع، بشرط أن لا يرد سمع، وماء البحر مقطوع بطهارته إذا جعل في كوز، لكن بشرط أن لا يخبر عدل بنجاسته".

٣- ساقطة من م.

أنا لا نقطع بصدقهما، فوجوب العمل بالخبر مقطوع به، وكون العموم مستغرقاً غير مقطوع به.

فإن قيل: إنما يجب العمل بخبر لا يقابل عموم القرآن.

قلنا: يقابله أنه إنما يجب العمل بعموم لا يخصصه حديث نص ينقله(١) عدل، ولا فصل بين الكلامين.

المسلك الثاني: قولهم: إن الحديث إما أن يكون نسخاً، أو بياناً.

والنسخ لا يثبت بخبر الواحد اتفاقاً.

وإن كان بياناً، فمحال، إذ البيان ما يقترن بالمبين وما يُعَرِّفُهُ الشارع أهل التواتر حتى تقوم الحجة به.

قلنا: هو بيان، ولا يجب اقتران البيان، بل يجوز تأخيره عندنا، وما يدريهم أنه وقع متراخياً، فلعله كان مقترناً، والراوي لم يرو اقترانه، كيف، ويجوز أن يقول بعد ورود آية السرقة «لا قطع إلا في ربع دينار من الحرز»(٢).

١ـ نهاية ١١٧ من ٢م.

٢ـ تقدم تخريجه، بدون زيادة "من الحرز" وأصل هذا ما روي في السنن من الإشارة إلى أن من سرق شيئاً من مكان حفظه يقطع، كما روى النسائي وأبو داود: "ومن سرق منه شيئاً ـ يعني: الثمر ـ بعد أن يؤويه الجرين فبلغ ثمن المجن، فعليه القطع" وغير ذلك من الأحاديث المشابهة. راجع أبو داود (مع المعالم) ٥٥١/٤، والنسائي (مع السيوطي) ٨٥/٨، ونيل الأوطار ١٤٣/٧.

وأما قولهم «ينبغي أن يلقيه إلى عدد التواتر» فتحكم، بل إذا لم يكلفهم العلم[1] - بل العمل - جاز تكليفهم بقول عدل[2]، ثم ما يدريهم، فلعله ألقاه إلى عدد التواتر، فماتوا قبل النقل، أو نسوا، أو هم في الأحياء، لكنا ما لقينا منهم إلا واحداً.

❊ ❊ ❊

حجة القائلين بتقديم الخبر: أن الصحابة ذهبت إليه.

إذ روى أبو هريرة: «أن المرأة لا تنكح على عمتها وخالتها»[3]، فخصصوا به قوله تعالى ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾[4].

وخصصوا عموم[5] آية المواريث برواية أبي هريرة «أنه لا يرث القاتل، والعبد، ولا أهل ملتين»[6].

١ـ نهاية ١١٨ من ٢م.

٢ـ نهاية ١٦٢/أ من د.

٣ـ تقدم تخريجه.

٤ـ سورة النساء، آية "٢٤".

٥ـ نهاية ١٨٥/ب من ص.

٦ـ تقدم تخريج الجزء الأول من الحديث وهو "لا يرث القاتل"، أما أن العبد لا يرث فلم أر ـ بعد البحث ـ حديثاً بهذا المعنى، إلا ماوجدته من رواية بعض أصحاب السنن أن النبي ﷺ قال: إذا أصاب المكاتب حداً أو ميراثاً ورث بحسب ما أعتق منه" وهذا يفيد أنه: إذا كان عبداً خالصاً لم يرث. فراجع أبو داود (مع المعالم) ٧٠٧/٤،

ورفعوا عموم آية الوصية(١) بقوله «لا وصية لوارث»(٢).

ورفعوا عموم قوله تعالى ﴿حتى تنكح زوجاً غيره﴾(٣) برواية من روى «حتى تذوق عسيلتها»(٤).

إلى نظائر لذلك كثيرة لا تحصى.

الاعتراض: أن هذا ليس قاطعاً بأنهم رفعوا العموم بمجرد قول الراوي، بل ربما قامت الحجة عندهم على صحة قوله بأمور وقرائن وأدلة سوى مجرد قوله، كما نقل أن أهل قباء تحولوا عن القبلة بخبر واحد(٥)، وهو نسخ، لكنهم لعلهم عرفوا صدقه برفع صوته في جوار النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه، وأن ذلك لا

والترمذي (مع التحفة) ٤٧٢/٤. وقال أبو عيسى: حديث حسن. والنسائي (مع السيوطي) ٤٦/٨. وأما قوله "ولا أهل ملتين" فقد رواه أبو داود والترمذي وأحمد وابن ماجة وغيرهم. فراجع سنن أبي داود (مع المعالم) ٣٢٨/٣، والترمذي (مع التحفة) ٢٨٩/٦ وقال غريب، وصحيح سنن ابن ماجة ٢/٦ وقال الألباني: حسن صحيح. وأحمد ١٩٥/٢، وغيرهم.

١ـ آية الوصية، هي قوله تعالى ـ في سورة البقرة، آية ١٨٠ ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعرف، حقاً على المتقين﴾.

٢ـ تقدم تخريجه.

٣ـ سورة البقرة، آية "٢٣٠" وهي نهاية ١١٩ من ٢م.

٤ـ رواه البخاري ومسلم، فراجع صحيح البخاري (مع السندي) ٢٥/٤، ومسلم (مع النووي) ٣/١٠.

٥ـ تقدم تخريجه.

يمكن الكذب فيه.

حجة القائلين بالتوقف - وهو اختيار القاضي -:

أن العموم وحده دليل مقطوع الأصل، مظنون الشمول، والخبر وحده[1] مظنون الأصل، مقطوع به في اللفظ والمعنى، وهما متقابلان، ولا دليل علي الترجيح، فيتعارضان، [ويجب][2] الرجوع إلى دليل آخر.

والمختار: أن خبر العدل أولى، لأن سكون النفس إلى عدل واحد في الرواية لما هو نص، كسكونها إلى عدلين في الشهادة.

أما اقتضاء آية المواريث الحكم في حق القاتل والكافر ضعيف، وكلام من يدعي إجمال العموم قوي [واقع][3]، وكلام من ينكر خبر الواحد ولا يجعله حجة في غاية الضعف، ولذلك ترك توريث فاطمة - رضي الله عنها - بقول أبي بكر «نحن معاشر الأنبياء لا نورث»[4] الحديث.

فنحن نعلم: أن تقدير[5] كذب أبي بكر، وكذب كل عدل، أبعد في النفس من تقدير كون آية المواريث مسوقة لتقدير

١- نهاية ١٢٠ من م٢.

٢- ساقطة من م، د.

٣- ساقطة من ص، د.

٤- تقدم تخريجه.

٥- نهاية ١٢١ من م٢.

المواريث لا للقصد إلى بيان حكم النبي - عليه الصلاة والسلام - والقاتل والعبد والكافر وهذه النوادر.

*   *   *
*   *
*

«مسألة»

قياس نص خاص إذا قابل عموم نص آخر.

فالذاهبون إلى أن العموم حجة لو انفرد، والقياس حجة لو انفرد، اختلفوا فيه على خمسة مذاهب:

فذهب مالك، والشافعي، وأبو حنيفة، وأبو الحسن الأشعري: إلى تقديم القياس على العموم(1).

وذهب الجبائي وابنه وطائفة من المتكلمين والفقهاء: إلى تقديم العموم(2).

وذهب(3) القاضي وجماعة: إلى التوقف؛ لحصول التعارض.

وقال قوم: يقدم(4) على العموم جلي القياس دون خفيه(5).

وقال عيسى بن أبان: يقدم القياس على عموم دخله

1ـ راجع نشر البنود شرح مراقي السعود ٢٥٨/١، وتنقيح الفصول للقرافي ص٢٠٢، وتيسير التحرير ٣٢٢/١، حيث ذكر أن النسبة لأبي حنيفة فيها نظر، وأحال على الموضوع السابق، وجعل مذهب الحنفية هو مذهب عيسى بن أبان وراجع أصول السرخسي ١٤٢/١ حيث نسب هذا إلى أكثر مشائخهم.

2ـ راجع المعتمد ٨١١/٢ في نقله عن الجبائي وابنه وبعض الفقهاء، إلا أنه قال إن أبا هاشم رجع عن هذا إلى قول الجمهور.

3ـ نهاية ١٣٢ من ٢م.

4ـ نهاية ١٨٦/أ من ص.

5ـ نسبه الآمدي لابن سريج وجماعة من الشافعية. فراجع الإحكام ١٥٩/٢.

التخصيص، دون[1] ما لم يدخله[2].

* * *

حجاج من قدم العموم ثلاث:

الأولى: أن القياس فرع، والعموم أصل، فكيف يقدم فرع على أصل.

الاعتراض من وجوه:

الأول: أن هذا القياس فرع نص آخر، لا فرع النص المخصوص به، والنص تارة يخصص بنص آخر، وتارة بمعقول نص آخر، ولا معنى للقياس إلا معقول النص، وهو الذي يُفْهِم المراد من النص.

والله هو الواضع لإضافة[3] الحكم إلى معنى النص، إلا أنه مظنون نص، كما أن العموم وتناوله للمسمى الخاص مظنون نص آخر، فهما ظنان في نصين مختلفين.

وإذا خصصنا بقياس الأرز على البر عموم قوله ﴿وأحل الله

١ـ نهاية ١٦٢/ب من د.

٢ـ وهو رأي عامة الحنفية، فانظر المراجع السابقة. وكذلك شرح التلويح على التوضيح ٤٧/١، وكشف الأسرار ٢٩٤/١.

٣ـ نهاية ١٢٣ من ٢م.

البيع وحرم الربا﴾(١) لم نخصص الأصل بفرعه، فإن الأرز فرع حديث البر، لا فرع آية إحلال البيع.

الثاني: أنه يلزم أن لا يخصص عموم القرآن بخبر الواحد، لأنه فرع، فإنه يثبت بأصل من كتاب وسنة، فيكون فرعاً له، وقد سلم التخصيص بخبر الواحد من لا يسلم التخصيص بالقياس، فهذا لازم لهم.

فإن قيل: خبر الواحد ثبت بالإجماع، لا بالظاهر(٢) والنص.

قلنا: وكون القياس حجة ثبت أيضاً بالإجماع، ثم لا مستند للإجماع سوى النص، فهو فرع الإجماع، والإجماع فرع النص.

الحجة الثانية: أنه إنما يطلب بالقياس حكم ما ليس منطوقاً به، فما هو منطوق به كيف يثبت بالقياس!

الاعتراض: أنه ليس منطوقاً به كالنطق بالعين الواحدة، لأن زيداً في قوله «اقتلوا المشركين»، ليس كقوله «اقتلوا زيداً» والأرز في قوله ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ ليس كقوله «يحل بيع الأرز بالأرز متفاضلا ومتماثلا».

فإذا كان كونه مراداً بآية إحلال البيع مشكوكاً فيه(٣)، كان كونه منطوقاً به مشكوكاً فيه، لأن العام إذا أريد به الخاص كان ذلك

١ــ سورة البقرة، آية "٢٧٥".

٢ــ نهاية ١٢٤ من ٢م.

٣ــ نهاية ١٢٥ من ٢م.

نطقاً بذلك القدر، ولم يكن نطقاً بما ليس بمراده.

والدليل عليه: جواز تخصيصه بدليل العقل القاطع، ودليل العقل لا يجوز أن يقابل النطق الصريح من الشارع(١)، لأن الأدلة لا تتعارض.

فإن قيل: ما أخرجه العقل عرف أنه لم يدخل تحت العموم.

قلنا: تحت لفظه أو تحت الإرادة؟

فإن قلتم: تحت اللفظ، فإن الله - تعالى - شيء، وهو داخل تحت اللفظ، من قوله - تعالي - ﴿خالق كل شيء﴾(٢).

وإن قلتم: لا يدخل تحت الإرادة، فكذلك دليل القياس، يعرفنا ذلك(٣)، ولا فرق.

الحجة الثالثة: «أن النبي - عليه الصلاة والسلام - قال لمعاذ: بم تحكم؟..

فقال: بكتاب الله.

قال: فإن لم تجد؟.

قال: بسنة رسول الله.

قال: فإن لم تجد؟

١ـ نهاية ١٨٦/ب من ص.

٢ـ سورة الزمر، آية "٦٢".

٣ـ نهاية ١٣٦ من م٢.

قال: أجتهد رأيي»(١).

فجعل الاجتهاد مؤخراً، فكيف يقدم على الكتاب.

قلنا: كونه مذكوراً في الكتاب مبني على كونه مراداً بالعموم، وهو مشكوك فيه، فكونه [مذكوراً](٢) في الكتاب مشكوك فيه، ولذلك جاز لمعاذ ترك العموم بالخبر المتواتر وخبر الواحد، ونص الكتاب [لا](٣) يترك بالسنة، إلا أن تكون السنة بياناً لمعنى الكتاب، والكتاب يبين الكتاب، والسنة تبين السنة، تارة بلفظ(٤)، وتارة بمعقول لفظ.

ثم نقول: حكم العقل الأصلي في براءة الذمة يترك بخبر الواحد، وبقياس خبر الواحد، لأنه ليس يحكم به العقل مع ورود الخبر، فيصير مشكوكاً فيه معه، فكذلك العموم.

* * *

حجاج القائلين بتقديم القياس اثنتان:

الأولى: أن العموم يحتمل المجاز، والخصوص، والاستعمال

١- سيأتي تخريجه في باب القياس.

٢- ساقطة من م، وهي نهاية ١٦٣/أ من د.

٣- ساقطة من ص.

٤- نهاية ١٢٧ من ٢م.

في غير ما وضع له، والقياس لا يحتمل شيئاً من ذلك.

ولأنه يخصص العموم بالنص الخاص، مع إمكان كونه مجازاً ومؤولاً، فالقياس أولى.

الاعتراض: أن احتمال الغلط في القياس ليس بأقل [من احتمال ما ذكر في العموم][1]، من احتمال الخصوص والمجاز، [بل ذلك موجود في أصل القياس، وزيادة ضعف ما يختص به من احتمال الخصوص والمجاز:][2].

- إذ القياس[3] ربما يكون منتزعاً من خبر واحد، فيتطرق الاحتمال إلى أصله.

- وربما استنبطه من ليس أهلاً للاجتهاد، فظن أنه من أهله، ولا حكم لاجتهاد غير الأهل، والعموم لا يستند إلى اجتهاد.

- وربما يستدل على إثبات العلة بما يظنه دليلاً، وليس بدليل.

- وربما لا يستوفي جميع أوصاف الأصل[4]، فيشذ عنه وصف داخل في الاعتبار.

- وربما يغلط في إلحاق الفرع به، لفرق دقيق بينهما لم يتنبه

١ـ ساقطة من ص، د.

٢ـ ساقطة من ص، د.

٣ـ نهاية ١٢٨ من م٢.

٤ـ نهاية ١/١٨٧ من ص.

له.

فمظنة الاحتمال والغلط في القياس أكثر.

الحجة الثانية: قولهم: تخصيص العموم بالقياس جمع بين القياس وبين الكتاب، فهو أولى[1] من تعطيل أحدهما أو تعطيلهما.

- وهذا فاسد؛ لأن القدر الذي وقع فيه التقابل ليس فيه جمع، بل هو رفع للعموم، وتجريد للعمل بالقياس.

* * *

حجة الواقفية: قالوا: إذا بطل كلام المرجحين - كما سبق -، وكل واحد من القياس والعموم دليل لو انفرد، وقد تقابلا، ولا ترجيح، فهل يبقى إلا التوقف!.

لأن الترجيح: إما أن يدرك بعقل، أو نقل.

والعقل: إما نظري، أو ضروري.

والنقل: إما تواتر أو آحاد.

ولم يتحقق شيء من ذلك، فيجب طلب دليل آخر.

فإن قيل: هذا يخالف الإجماع، لأن الأمة مجمعة على تقديم

١ـ نهاية ١٣٩ من ٢م.

أحدهما، وإن اختلفوا في التعيين[1]، ولم يذهب أحد قبل القاضي إلى التوقف.

أجاب القاضي: بأنهم لم يصرحوا ببطلان التوقف قطعاً، ولم يجمعوا عليه، لكن كل واحد رأى ترجيحاً، والإجماع لا يثبت بمثل ذلك.

كيف، ومن لا يقطع ببطلان مذهب مخالفه في ترجيح القياس كيف يقطع بخطئه إن توقف!

* * *

حجة من فرق بين جلي القياس وخفيه:

وهي: أن جلي القياس قوي، وهو أقرب من العموم، والخفي ضعيف.

ثم حُكِيَ عنهم أنهم فسروا الجلي بقياس العلة، والخفي بقياس الشبه.

وعن[2] بعضهم: أن الجلي مثل قوله عليه السلام «لا يقضي

١ـ نهاية ١٣٠ من م٢.

٢ـ نهاية ١٦٣/ب من د.

القاضي وهو غضبان»[1]، [وتعليل ذلك بما يدهش العقل عن تمام الفكر - حتى يجري في الجائع، والحاقن][2] -.

والمختار: أن ما ذكروه غير بعيد:

- فإن العموم يفيد ظناً، والقياس يفيد ظناً، وقد يكون أحدهما أقوى في نفس المجتهد، فيلزمه اتباع الأقوى.

- والعموم تارة يضعف، بأن لا يظهر منه قصد التعميم[3]، ويظهر ذلك بأن يكثر المُخْرَج منه، ويتطرق إليه تخصيصات كثيرة، كقوله تعالى ﴿وأحل الله البيع﴾[4]، فإن دلالة قوله عليه السلام «لا تبيعوا البر بالبر»[5] على تحريم الأرز والتمر [أظهر][6] من دلالة هذا العموم على تحليله.

وقد دل الكتاب على تحريم[7] الخمر، وخصص به قوله تعالى ﴿قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه﴾[8]، وإذا ظهر

١ـ متفق عليه، فراجع البخاري (مع السندي) ٤/٢٣٦، ومسلم (مع النووي) ١٢/١٥. وهو نهاية ١٣١ من م٢.

٢ـ في م: وتعليل ذلك بما يدهش العقل عن تمام الفكر، حتى يجري فيه الجائع والحاقن خفي.

٣ـ نهاية ١٨٧/ب من ص.

٤ـ سورة البقرة، آية "٢٧٥".

٥ـ تقدم تخريجه.

٦ـ ساقطة من د.

٧ـ نهاية ١٣٢ من م٢.

٨ـ سورة الأنعام، آية "١٤٥".

منه التعليل بالإسكار، فلو لم يَرِدْ خبر في تحريم كل مسكر لكان إلحاق النبيذ بالخمر بقياس الإسكار أغلب على الظن من بقائه تحت عموم قوله ﴿لا أجد فيما أوحي إلي محرماً﴾.

وهذا ظاهر في [عموم](١) هذه الآية وآية إحلال البيع، لكثرة ما أخرج منهما، ولضعف قصد العموم فيهما، ولذلك جوّزه عيسى بن أبان في أمثاله، دون ما بقي على العموم.

ولكن، لا يبعد ذلك عندنا - أيضاً - فيما بقي عاماً:

- لأنا لا نشك في أن العمومات بالإضافة إلى بعض المسميات تختلف في(٢) القوة، لاختلافها في ظهور إرادة قصد ذلك المسمى بها، فإن تقابلا وجب تقديم أقوى العمومين.

- وكذلك [القياسان](٣) إذا تقابلا، قدمنا أجلاهما وأقواهما.

فكذلك العموم والقياس إذا تقابلا، فلا يبعد أن يكون قياس قوي، أغلب على الظن من عموم ضعيف، أو عموم قوي، أغلب على الظن من قياس ضعيف، فنقدم الأقوى.

وإن تعادلا فيجب التوقف - كما قاله القاضي -؛ إذ ليس كون هذا عموماً، أو كون ذلك قياساً، مما يوجب ترجيحاً لعينهما، بل لقوة دلالتهما.

١- ساقطة من م.

٢- نهاية ١٣٣ من ٢م.

٣- م: أقوى القياسين.

فمذهب القاضي صحيح بهذا الشرط.

فإن قيل: فهذا الخلاف(١) يختص بقياس مستنبط من الكتاب إذا خصص به عموم الكتاب، فهل يجري في قياس مستنبط من الأخبار؟

قلنا: نسبة قياس الكتاب إلى عموم الكتاب كنسبة قياس الخبر المتواتر إلى عموم الخبر المتواتر، وكنسبة قياس خبر الواحد إلى [عموم](٢) خبر الواحد، والخلاف جار في الكل، [وكذا قياس الخبر المتواتر بالنسبة إلى عموم الكتاب](٣)، وقياس نص الكتاب بالإضافة إلى [عموم](٤) الخبر المتواتر.

أما قياس خبر الواحد إذا عارض عموم القرآن، فلا يخفى ترجيح الكتاب عند من لا يقدم خبر الواحد على عموم القرآن.

أما من يقدم(٥) الخبر، فيجوز أن يتوقف في قياس الخبر، فإنه ازداد ضعفاً وبعداً.

وما في معنى(٦) الأصل والمعلوم بالنظر الجلي قريب(٧) من

١ـ نهاية ١٣٤ من م٢.

٢ـ ساقطة من ص.

٣ـ د: وكذا في قياس خبر الواحد بالنسبة إلى عمومه.

٤ـ ساقطة من ص.

٥ـ نهاية ١٣٥ من م٢.

٦ـ نهاية ١٨٨/أ من ص.

٧ـ نهاية ١٦٤/أ من د.

الأصل، فلا يبعد أن يكون أقوى في النفس في بعض الأحوال من ظن العموم، فالنظر فيه إلى المجتهد.

فإن قيل: الخلاف في هذه المسألة من جنس الخلاف في القطعيات أو في المجتهدات؟

قلنا: يدل سياق كلام القاضي على أن القول في تقديم خبر الواحد على عموم الكتاب وفي تقديم القياس على العموم، مما يجب القطع بخطأ المخالف فيه لأنه من مسائل الأصول.

وعندي: أن إلحاق هذا بالمجتهدات أولى؛ فإن الأدلة من [سائر](١) الجوانب فيه متقاربة، غير بالغة مبلغ القطع(٢).

١ـ ساقطة من ص، د.

٢ـ نهاية ١٣٦ من ٢م.

الباب الرابع

في

تعارض العمومين

ووقت جواز الحكم بالعموم

وفيه فصول:

الفصل الأول
في
التعارض

إعلم: أن المهم الأول معرفة محل التعارض.

فنقول: كل ما دل العقل فيه على أحد الجانبين، فليس للتعارض فيه مجال؛ إذ الأدلة العقلية يستحيل نسخها وتكاذبها.

فإن ورد دليل سمعي على خلاف العقل:

- فإما أن لا يكون متواتراً، فيعلم أنه غير صحيح.
- وإما أن يكون متواتراً، فيكون مؤولاً، ولا يكون متعارضاً.
- وإما نص متواتر، لا يحتمل الخطأ والتأويل، وهو على خلاف دليل(١) العقل، فذلك محال؛ لأن دليل العقل لا يقبل النسخ والبطلان.

مثال ذلك: المؤول في العقليات: قوله تعالى ﴿خالق كل شيء﴾(٢)، إذ خرج بدليل العقل ذات القديم وصفاته.

وقوله ﴿وهو بكل شيء عليم﴾(٣)، دل العقل على عمومه.

١ـ نهاية ١٣٧ من ٢م.

٢ـ سورة الأنعام، آية "١٠٢".

٣ـ سورة البقرة، آية "٢٩".

ولا يعارضه قوله - تعالى - ﴿قل أتنبئون الله بما لا يعلم﴾(١)، إذ معناه ما لا يعلم له أصلا، أي: يعلم أنه لا أصل له.

ولا يعارضه قوله - تعالى - ﴿حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم﴾(٢)، إذ معناه: أنه يعلم المجاهدة كائنة وحاصلة، وفي الأزل لا يوصف علمه بتعلقه بحصول المجاهدة قبل حصولها.

وكذلك قوله - تعالى - ﴿وتخلقون(٣) إفكاً﴾(٤)، لا يعارض قوله ﴿خالق كل شيء﴾، لأن المعنّى به الكذب، دون الإيجاد.

وكذلك قوله - تعالى - ﴿وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير﴾(٥)، لأن معناه: تقدّر، والخلق هو التقدير.

وكذلك قوله ﴿أحسن الخالقين﴾(٦) أي: المقدرين(٧).

وهكذا - أبداً - تأويل ما خالف دليل العقل، أو خالف دليلاً شرعياً دلّ العقل على عمومه.

١ـ سورة يونس، آية "١٨".

٢ـ سورة محمد، آية "٣١".

٣ـ نهاية ١٣٨ من م٢.

٤ـ سورة العنكبوت، آية "١٧".

٥ـ سورة المائدة، آية "١١٠".

٦ـ سورة المؤمنون، آية "١٤".

٧ـ نهاية ١٨٨/ب من ص.

أما الشرعيات، فإذا تعارض فيها دليلان، فإما: أن يستحيل الجمع، أو يمكن.

فإن امتنع الجمع، لكونهما متناقضين، كقوله مثلا «من بدّل دينه فاقتلوه»(١)، «من بدل دينه فلا تقتلوه»، «ولا يصح نكاح بغير ولي»، «يصح نكاح بغير ولي»(٢)، فمثل هذا لابد أن يكون أحدهما ناسخاً، والآخر منسوخاً.

فإن أشكل التاريخ، فيطلب الحكم من دليل آخر، ويقدر تدافع النصين.

فإن عجزنا عن دليل آخر، فنتخير العمل بأيهما شئنا؛ لأن الممكنات أربعة:

- العمل بهما، وهو متناقض.
- أو إطراحهما، وهو إخلاء الواقعة عن الحكم، وهو متناقض.
- أو استعمال واحد بغير مرجح، وهو تحكم(٣).
- فلا يبقى إلا التخير، الذي يجوز ورود التعبد به ابتداء، فإن الله - تعالى -لو كلفنا واحداً بعينه لنصب عليه دليلاً، ولجعل لنا إليه سبيلاً، إذ لا يجوز تكليف بالمحال.

وفي التخيير بين الدليلين المتعارضين مزيد غور،

١ـ رواه البخاري، فراجع صحيحه (مع السندي) ١٩٦/٤.

٢ـ نهاية ١٣٩ من ٢م.

٣ـ نهاية ١٦٤/ب من د.

سنذكره[1] في كتاب الاجتهاد، عند تَحَيُّر المجتهد وتخَيُّره.

أما إذا أمكن الجمع بوجه ما، فهو على مراتب:

المرتبة الأولى: عام وخاص.

كقوله عليه السلام «فيما سقت السماء العشر»[2] مع قوله «لا صدقة فيما دون خمسة أوسق»[3].

فقد ذكرنا من مذهب القاضي: أن التعارض واقع، لإمكان كون أحدهما نسخاً بتقدير إرادة العموم بالعام.

والمختار: أن يجعل بياناً، ولا يقدر النسخ إلا لضرورة، فإن فيه تقدير دخول ما دون النصاب تحت وجوب العشر، ثم خروجه منه، وذلك لا سبيل إلى إثباته بالتوهم من غير ضرورة.

المرتبة الثانية - وهي قريبة[4] من الأولى -: أن يكون اللفظ المؤول قوياً في الظهور، بعيداً عن التأويل، لا ينقدح تأويله إلا بتقدير قرينة.

فكلام القاضي فيه أوجه.

ومثاله: قوله عليه السلام «إنما الربا في النسيئة»[5] كما

١ـ نهاية ١٤٠ من ٢م.

٢ـ تقدم تخريجه.

٣ـ تقدم تخريجه.

٤ـ نهاية ١٤١ من ٢م.

٥ـ تقدم تخريجه.

رواه ابن عباس، فإنه كالصريح في نفي ربا الفضل، ورواية عبادة بن الصامت في قوله «الحنطة بالحنطة، مِثْلاً بِمِثْل»(١) صريح في إثبات ربا الفضل.

فيمكن أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر.

ويمكن أن يكون قوله «إنما الربا في النسيئة» أي في مُخْتلفي الجنس، ويكون قد خرج على سؤال خاص عن المختلفين(٢)، أو حاجة خاصة، حتى ينقدح الاحتمال، والجمع بهذا التقدير ممكن(٣).

والمختار: أنه - وإن بَعُدَ - أولى من تقدير النسخ.

وللقاضي أن يقول: قطعكم بأنه أراد به الجنسين تحكم، لا يدل عليه قاطع، ويخالف ظاهر اللفظ المفيد للظن، والتحكم بتقدير - ليس يعضده دليل قطعي ولا ظني - لا وجه له.

قلنا: يحملنا عليه ضرورة الاحتراز عن النسخ.

[فيقول: فما المانع من تقدير النسخ](٤)، وليس في إثباته

١- في رواية عبادة بن الصامت عند مسلم "البر بالبر" والبر والحنطة شيء واحد وفي رواية أبي هريرة ذكر "الحنطة بالحنطة" فراجع مسلم (مع النووي) ١١/١٤، ١٥.

وعبادة بن الصامت بن قيس، الخزرجي الأنصاري، أبو الوليد، شهد بدراً. وكان قد بايع ليلة العقبة مع النقباء، أول من ولي قضاء فلسطين. مات بالرملة سنة ٣٤هـ. الإصابة ٢/٢٦٩.

٢- نهاية ١٨٩/أ من ص.

٣- نهاية ١٤٢ من ٢م.

٤- ساقطة من ص.

ارتكاب محال، ولا مخالفة دليل قطعي، ولا ظني، وفيما ذكرتم مخالفة صيغة العموم ودلالة اللفظ، وهو دليل ظني، فما هذا[1] الخوف والحذر من النسخ، وإمكانه كإمكان البيان، فليس أحدهما بأولى من الآخر.

فإن قلنا: البيان أغلب على[2] عادة الرسول - عليه السلام - من النسخ، وهو أكثر وقوعاً.

فله أن يقول: وما الدليل على جواز الأخذ بالاحتمال الأكثر، وإذا اشتبهت رضيعة بعشر نسوة، فالأكثر حلال، وإذا اشتبه إناء نجس بعشر أوان طاهرة، فلا ترجيح للأكثر، بل لابد من الاجتهاد والدليل، ولا يجوز أن يأخذ واحداً ويقدر حله أو طهارته لأن جنسه أكثر.

لكنا نقول: الظن عبارة عن[3] أغلب الاحتمالين، ولكن لا يجوز اتباعه إلا بدليل.

فخبر الواحد لا يورث إلا غلبة الظن، من حيث إن صدق العدل أكثر وأغلب من كذبه.

وصيغة العموم تتبع؛ لأن إرادة ما يدل[4] عليه الظاهر أغلب

١ـ م: هو.

٢ـ نهاية ١٤٣ من م٢.

٣ـ نهاية ١٦٥/أ من د.

٤ـ نهاية ١٤٤ من م٢.

وأكثر من وقوع غيره.

والفرق بين الفرع والأصل ممكن، غير مقطوع ببطلانه في الأقيسة الظنية، لكن الجمع أغلب على الظن.

واتباع الظن في هذه الأصول لا لكونه ظناً؛ لكن لعمل الصحابة به واتفاقهم عليه.

فكذا نعلم من سيرة الصحابة: أنهم ما اعتقدوا كون [القرآن] (١) منسوخاً من أوله إلى آخره - ولم يبق فيه عام لم يخصص، إلا قوله تعالى ﴿وهو بكل شيء عليم﴾(٢) وألفاظ نادرة - بل قدروا جملة ذلك بياناً.

وورد العام والخاص في الأخبار، ولا يتطرق النسخ إلى الخبر:

كقوله تعالى: ﴿وأقبل بعضهم على بعض(٣) يتلاومون﴾(٤). تخصيصاً لقوله تعالى ﴿هذا يوم لا ينطقون﴾(٥).

وتخصيص قوله تعالى ﴿وأوتيت من كل شيء﴾(٦)، ﴿وتدمر كل شيء بأمر ربها﴾(٧)، ﴿وتجبى إليه ثمرات كل شيء﴾(٨).

١- م: غير القرآن.
٢- سورة البقرة، آية "٢٩".
٣- نهاية ١٤٥ من ٢م.
٤- سورة القلم، آية "٣٠".
٥- سورة المرسلات، آية "٣٥".
٦- سورة النمل، آية "٢٣".
٧- سورة الأحقاف، آية "٢٥".
٨- سورة القصص، آية "٥٧".

وكانوا(١) لا ينسخون إلا بنص، وضرورة، أما بالتوهم فلا.

ولعل السبب: أن في جعلهما متضادين إسقاطهما إذا لم يظهر التاريخ، وفي جعله بياناً استعمالها، وإذا تخيرنا بين الاستعمال والإسقاط، فالاستعمال هو الأصل، ولا يجوز الإسقاط إلا لضرورة.

تنبيه:

إعلم أن القاضي - أيضاً -: إنما يقدر النسخ بشرط أن لا يظهر دلالة على إرادة البيان.

مثاله: قوله: «لا تنتفعوا(٢) من الميتة بإهاب ولا عصب»(٣) عام يعارضه خصوص قوله ﷺ: «أيما إهاب دبغ فقد طهر»(٤).

لكن القاضي يقدره نسخاً، بشرطين:

أحدهما: أن لا يثبت - في اللسان - اختصاص اسم الإهاب بغير المدبوغ.

١ـ نهاية ١٨٩/ب من ص.

٢ـ نهاية ١٤٦ من م٢.

٣ـ رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة وأحمد وغيرهم. فراجع أبو داود (مع المعالم) ٣٧١/٤، والترمذي (مع التحفة) ٤٠٢/٥ وقال: حديث حسن وليس العمل على هذا عند أكثر أهل العلم. وصحيح سنن ابن ماجة ٢٨٥/٢ وقال الألباني: صحيح. وفي مسند أحمد ٣١١/٤.

٤ـ تقدم تخريجه.

فقد قيل: ما لم يدبغ الجلد يسمى إهاباً، فإذا دبغ فأديم(1)، وصِرْم، وغيره، فإن صح هذا، فلا تعارض بين اللفظين.

الثاني: أنه روي عن ابن عباس أنه - عليه السلام - مر بشاة لميمونة ميتة فقال «ألا أخذوا إهابها فدبغوه وانتفعوا به»(2) - وكانوا قد تركوها لكونها ميتة - ثم كُتِبَ «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب»، فساق(3) الحديث سياقاً يشعر بأنه جرى متصلاً، فيكون بياناً لا ناسخاً، لأن شرط النسخ التراخي.

المرتبة الثالثة - من التعارض - أن يتعارض عمومان فيزيد أحدهما على الآخر من وجه، وينقص عنه من وجه:

مثاله: قوله عليه السلام «من بدل دينه فاقتلوه»(4)، فإنه يعم النساء مع قوله - عليه السلام - «نهيت عن قتل النساء»(5)، فإنه يعم المرتدات.

وكذلك قوله - عليه السلام - «نهيت عن الصلاة بعد

1- نقل هذا عن أهل اللغة في لسان العرب 217/1، 9/12.

2- تقدم تخريجه.

3- نهاية 147 من 2م.

4- تقدم تخريجه.

5- أخرجه البخاري ومسلم عن ابن عمر بلفظ "وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله ﷺ فنهى رسول الله عن قتل النساء والصبيان" راجع البخاري (مع السندي) 172/2، ومسلم (مع النووي) 48/12.

العصر»(١)، فإنه يعم الفائتة - أيضاً - مع قوله - عليه السلام - «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»(٢)، فإنه يعم المستيقظ بعد العصر.

وكذلك قوله - تعالى - ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾(٣)، فإنه يشمل جمع الأختين(٤) في ملك اليمين - أيضاً -، مع قوله - تعالى - ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾(٥) فإنه يحل(٦) الجمع(٧) بين الأختين بعمومه.

فيمكن أن يخصص قوله ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾ بجمع الأختين في النكاح، ذون ملك اليمين، لعموم قوله ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾.

فهو على(٨) مذهب القاضي تعارض وتدافع بتقدير النسخ.

١- رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة بلفظ "نهى رسول الله ﷺ عن صلاتين بعد الفجر حتى تطلع الشمس، وبعد العصر حتى تغرب الشمس". راجع البخاري (مع السندي) ١١١/١، ومسلم (مع النووي) ١١٠/٦.

٢- تقدم تخريجه.

٣- سورة النساء، آية "٢٣".

٤- نهاية ١٤٨ من م.

٥- سورة المؤمنون، آية "٦".

٦- ص: يعم.

٧- نهاية ١٦٥/ب من د.

٨- نهاية ١٩٠/أ من ص.

ويشهد له قول علي وعثمان - رضي الله عنهما - لما سئلا عن هذه المسألة، - أعني: جمع أختين في الفراش بملك اليمين - فقالا «حرمتهما آية، وأحلتهما آية»(١).

أما على مذهبنا في حمله على البيان ما أمكن، ليس - أيضاً - أحدهما بأولى من الآخر، ما لم يظهر ترجيح، وقد ظهر(٢).

فنقول: حفظ عموم قوله ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾ أولى، لمعنيين:

أحدهما: أنه عموم لم يتطرق إليه تخصيص متفق عليه، فهو أقوى من عموم تطرق إليه التخصيص بالاتفاق، إذ قد استثنى عن تحليل ملك اليمين المشتركة، والمستبرأة، والمجوسية، والأخت من الرضاع، والنسب، وسائر المحرمات، أما الجمع بين الأختين فحرام على العموم.

الثاني: أن قوله ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾ سيق بعد ذكر المحرمات وعدها على الاستقصاء، إلحاقاً لمحرمات تعم الحرائر

١- روى ابن أبي شيبة عن علي هذا القول، وروي - أيضاً - فتواه بعدم الجمع بين الأختين وكذلك رواه عن عثمان، وقال عثمان: وأما أنا فما أحب أن أفعل ذلك. فراجع المصنف ١٦٩/٤. وقال ابن حجر في التلخيص الحبير ٧٤/٣ أخرجه عن علي البزار وابن مردويه، والمشهور أن المتوقف فيه عثمان. وأخرج ذلك مالك، فراجع موطأ مالك (مع شرح الزرقاني) ٣٩/٤.

٢- نهاية ١٤٩ من ٢م.

والإماء، وقوله ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾ ما سيق لبيان المحللات قصداً[1]، بل في[2] معرض الثناء على أهل التقوى الحافظين فروجهم عن غير الزوجات والسراري، فلا يظهر منه قصد البيان.

فإن قيل: هل يجوز أن يتعارض عمومان، ويخلو عن دليل الترجيح؟

قلنا: قال قوم: لا يجوز ذلك؛ لأنه يؤدي إلى التهمة، ووقوع الشبهة، لتناقض الكلامين، وهو منفر عن الطاعة والاتباع والتصديق[3].

- وهذا فاسد، بل ذلك جائز، ويكون ذلك مبيناً لأهل العصر الأول، وإنما خفي علينا لطول المدة واندراس القرائن والأدلة، ويكون ذلك محنة وتكليفاً علينا، لنطلب الدليل من وجه آخر، أو نرجح، أو نتخير[4]، ولا تكليف في حقنا إلا بما بلغنا، فليس فيه محال.

وأما ما ذكروه من التنفير والتهمة فباطل، فإن ذلك قد نفر طائفة من الكفار في ورود النسخ، حتى قال تعالى ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر﴾[5] الآية، ثم ذلك

١ـ ص: تعبداً.

٢ـ نهاية ١٥٠ من م٢.

٣ـ راجع اللمع للشيرازي ص٣٤، والتعارض والترجيح للبرزنجي ٨/٢.

٤ـ نهاية ١٥١ من م٢.

٥ـ سورة النحل، آية "١٠٢".

لم يدل على استحالة النسخ.

*　　*　　*
*　　*
*

الفصل الثاني

في

جواز إسماع العموم من لم يسمع الخصوص

وقد اختلفوا في جوازه:

فقيل: لا يجوز ذلك، لأن فيه إلباساً وتجهيلاً(١).

ونحن نقول: يجب على الشارع أن يذكر دليل الخصوص، إما مقترناً، وإما متراخياً(٢)، على ما ذكرناه من تأخير البيان.

وليس من ضرورة(٣) كل مجتهد بلغه العموم أن يبلغه دليل الخصوص، بل يجوز أن يغفل عنه(٤)، ويكون حكم الله عليه العمل بالعموم، وهذا القدر الذي بلغه، ولا يكلف ما لم يبلغه.

ودليل جوازه: وقوعه بالإجماع، فإن من الأدلة المخصصة ما هي عقلية غامضة، عجز عنها الأكثرون - إلا الراسخون في العلم - وغلطوا فيها.

فالألفاظ المتشابهة في القرآن الموهمة للتشبيه بلغت

١ـ نقل أبو الحسين البصري في المعتمد ٣٦٠/١ هذا الرأي عن أبي الهذيل وأبي علي الجبائي، ولكنهما أجازا ذلك إذا كان العقل هو المخصص.

٢ـ نهاية ١٩٠/ب من ص.

٣ـ نهاية ١٥٢ من ٢م.

٤ـ نهاية ١٦٦/أ من د.

الجميع، والأدلة العقلية الغامضة لم يتنبه لها الجميع، ولم يرد الشرع صريحاً بنفي التشبيه وقطع الوهم، وذلك سبب للجهل.

والدليل عليه: وقوع الجهل للمشبهة.

فإن قيل: العقل[١] الذي يدل على التخصيص عتيد لكل عاقل، فالحوالة عليه ليس بتجهيل.

قلنا: [وأي شيء][٢] ينفع كونه عتيداً ولم يُزَل به جهل الأكثرين، وكان يزول بالتصريح والنص الذي لا يوهم التشبيه أصلاً.

احتجوا بشبهتين:

الأولى: أنه لو جاز ذلك، لجاز أن يسمعهم المنسوخ دون الناسخ، والمستثنى دون الاستثناء.

قلنا: ذلك جائز في النسخ، وعليه العمل بالمنسوخ، إلى أن يبلغه الناسخ، وليس عليه إلا تجويز النسخ، والتصفح عن دليله، فإذا لم يبلغه، فلا تكليف عليه بما لم يبلغه، كما إذا عجز عن معرفة التخصيص بعد البحث عمل بالعموم، وأما[٣] الاستثناء فيشترط اتصاله، فكيف لا يبلغه!

نعم، يجوز أن يسمعه الأول، فينزعج[٤] عن المكان لعارض

١ـ نهاية ١٥٣ من ٢م.

٢ـ ص: وأنى، د: وأين.

٣ـ نهاية ١٥٤ من ٢م.

٤ـ ينزعج: يترك المكان قلقاً. راجع لسان العرب ١٨٨/٢.

قبل سماع الاستثناء، فلا يسمعه، فلا يكون مكلفاً بما لم يبلغه.

الشبهة الثانية: قولهم: تبليغ العام دون دليل الخصوص تجهيل، فإنه يعتقد العموم، وهو جهل.

قلنا: الجهل - من جهته - إن اعتقد جزماً عمومه، بل ينبغي أن يعتقد أن ظاهره العموم، وهو محتمل للخصوص، ومكلف بطلب دليل الخصوص إلى أن يبلغه، أو يظهر له انتفاؤه، لأنه إن اعتقد أنه عام قطعاً، أو خاص قطعاً، أو لا عام ولا خاص، أو هو عام وخاص معاً[1]، فكل ذلك جهل.

فإذا بطل الكل، لم يبق إلا اعتقاد أنه ظاهر في العموم، محتمل للخصوص.

وبهذا يتبين: بطلان مذهب أبي حنيفة[2]، حيث قال: قوله ﴿فتحرير رقبة﴾[3] يجب أن يعتقد عمومه قطعاً، حتى يكون إخراج الكافرة نسخاً، وقوله ﴿وليطوّفوا بالبيت العتيق﴾[4] يجب اعتقاد إجزائه قطعاً، حتى يكون اشتراط الطهارة بدليل آخر نسخاً[5].

وهو خطأ، بل يعتقده ظاهراً محتملاً، ويتوقف عن القطع

١ـ نهاية ١٥٥ من ٢م.

٢ـ نهاية ١٩١/أ من ص.

٣ـ سورة المجادلة، آية "٣".

٤ـ سورة الحج، آية "٢٩".

٥ـ راجع أصول السرخسي ٨٤/٢، التلويح على التوضيح ٤٠/١، كشف الأسرار ٢٩٢/١.

والجزم، نفياً وإثباتاً، فإنه ليس بقاطع[1].

* * *

* *

*

1ــ نهاية ١٥٦ من ٢م.

الفصل الثالث

في

الوقت الذي يجوز للمجتهد الحكم بالعموم فيه

فإن قال قائل: إذا لم يجز الحكم بالعموم ما لم يتبين انتفاء دليل الخصوص، فمتى(١) يتبين له ذلك؟

وهل يشترط أن يعلم انتفاء المخصص قطعاً أو يظنه ظناً؟

قلنا: لا خلاف في أنه لا يجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن الأدلة العشرة - التي أوردناها في المخصصات - لأن العموم دليل بشرط انتفاء المخصص، والشرط بعد لم يظهر.

وكذلك كل دليل يمكن أن يعارضه دليل، فهو دليل بشرط السلامة عن المعارضة، فلابد من معرفة الشرط.

وكذلك الجمع بعلة(٢) مخيلة بين الفرع والأصل دليل بشرط أن لا ينقدح فرق، فعليه أن يبحث عن الفوارق جهده، وينفيها، ثم يحكم بالقياس، وهذا الشرط لا يحصل إلا بالبحث.

ولكن المشكل: أنه إلى متى يجب البحث، فإن المجتهد - وإن استقصى - أمكن أن يشذ عنه دليل لم يعثر عليه، فكيف يحكم مع إمكانه، أو كيف ينحسم سبيل إمكانه.

١ـ نهاية ١٦١/ب من د.

٢ـ نهاية ١٥٧ من ٢م.

وقد انقسم الناس في هذا على ثلاثة مذاهب:

فقال قوم: يكفيه أن يحصل غلبة الظن بالانتفاء عند الاستقصاء في البحث، كالذي يبحث عن متاع في بيت فيه أمتعة كثيرة، فلا يجده، فيغلب على[1] ظنه عدمه[2].

وقائل يقول: لابد من اعتقاد جازم، وسكون نفس، بأنه لا دليل، أما إذا كان يشعر بجواز دليل يشذ عنه، ويحيك في صدره إمكانه، فكيف يحكم بدليل يجوز أن يكون الحكم به حراماً !.

نعم، إذا اعتقد جزماً، وسكنت نفسه إلى الدليل، جاز له الحكم، كان مخطئاً - عند الله - أو مصيباً، كما لو سكنت نفسه إلى القبلة، فصلى إليها.

وقال قوم: لابد أن يقطع بانتفاء الأدلة - وإليه ذهب القاضي[3] -، لأن الاعتقاد الجزم - من غير دليل قاطع[4] - سلامة قلب، وجهل، بل العالم الكامل يشعر نفسه بالاحتمال حيث لا قاطع ولا تسكن[5] نفسه.

١ـ نهاية ١٥٨ من ٢م.

٢ـ حكاه الآمدي في إحكامه ١٩٧/٢ عن ابن سريج وإمام الحرمين وأكثر الأصوليين. وراجع ـ أيضاً ـ نهاية السول (مع المطيعي) ٤٠٤/٢.

٣ـ راجع النسبة لأبي بكر وجماعة من الأصوليين في الإحكام للآمدي ١٩٧/٢، الإبهاج شرح المنهاج ١٤١/٢، تيسير التحرير ٢٣١/١، التبصرة ص١١٩.

٤ـ نهاية ١٩١/ب من ص.

٥ـ نهاية ١٥٩ من ٢م.

والمشكل على هذا: طريق تحصيل القطع بالنفي.

وقد ذكر فيه القاضي مسلكين:

أحدهما: أنه إذا بحث في مسألة «قتل المسلم بالذمي» عن مخصصات قوله ﷺ «لا يقتل مؤمن بكافر»(١) - مثلاً - فقال: هذه مسألة طال فيها خوض العلماء، وكثر بحثهم، فيستحيل - في العادة - أن يشذ عن جميعهم مَدْرَكُها، وهذه المدارك المنقولة عنهم علمت بطلانها، فأقطع: بأن لا مخصص لها.

- وهذا فاسد من وجهين:

أحدهما: أنه حجر على الصحابة أن يتمسكوا بالعموم في كل واقعة لم يكثر الخوض فيها، ولم يطل البحث عنها، ولا شك في عملهم(٢) مع جواز التخصيص(٣)، بل مع جواز نسخ لم يبلغهم، كما حكموا بصحة المخابرة، بدليل عموم إحلال البيع، حتى روى رافع ابن خديج النهي عنها(٤).

١- رواه البخاري بلفظ "لا يقتل مسلم بكافر"، فراجع صحيحه (مع السندي) ٣٢/١.

٢- ص، د: علمهم.

٣- نهاية ١٦٠ من ٢م.

٤- المخابرة: عقد على الزرع ببعض ما يخرج من الأرض. الفقه على المذاهب الأربعة ٣/٣. وحديث: رواية رافع بن خديج النهي عن المخابرة في صحيح البخاري. فراجعه (مع السندي) ٤٩/٢، وفي مسلم (مع النووي) ٢٠٤/١٠.

ورافع بن خديج بن رافع.. الأنصاري الأوسي الحارثي. أبو عبد الله كان عريف قومه في المدينة، ومن كبار المجاهدين في سبيل الله، توفي على الصحيح في خلافة معاوية.

الثاني: أنه بعد طول الخوض لا يحصل اليقين[1]، بل إن سلم «أنه لا يشذ المخصص عن جميع العلماء»، فمن أين لقي جميع العلماء، ومن أين عرف أنه بلغه كلام جميعهم، فلعل منهم من تنبه لدليله، وما كتبه في تصنيفه، ولا نقل عنه، وإن أورده في تصنيفه، فلعله لم يبلغه.

وعلى الجملة: لا يظن بالصحابة فعل المخابرة مع اليقين بانتفاء النهي، وكان النهي حاصلاً، ولم يبلغهم، بل كان الحاصل إما ظناً، وإما سكون نفس.

المسلك الثاني - قال القاضي: لا يبعد أن يدّعي المجتهد اليقين وإن لم يدع الإحاطة بجميع المدارك، إذ يقول: «لو كان الحكم خاصاً، لنصب الله - تعالى - عليه دليلاً للمكلفين، ولبلغهم ذلك، وما خفي عليهم».

- وهذا - أيضاً - من الطراز الأول، فإنه لو اجتمعت الأمة على شيء، أمكن القطع: «بأن[2] لا دليل يخالفه»؛ إذ يستحيل إجماعهم على الخطأ، أما في مسألة الخلاف، كيف يتصور ذلك!

والمختار - عندنا -: أن تيقن الانتفاء إلى هذا الحد لا يشترط، وأن المبادرة قبل البحث لا تجوز، بل عليه تحصيل علم وظن

راجع الإصابة ١/٤٩٥.

١ـ نهاية ١٦٧/أ من د.

٢ـ نهاية ١٦١ من ٢م.

باستقصاء البحث.

أما الظن: فبانتفاء الدليل في نفسه.

وأما القطع: فبانتفائه في حقه، بتحقق عجز نفسه عن الوصول إليه بعد بذل غاية وسعه، فيأتي بالبحث الممكن، إلى حد يعلم أن بحثه بعد ذلك سعي ضائع، ويحس من نفسه بالعجز يقيناً، فيكون العجز عن العثور على الدليل(١) في حقه يقيناً، وانتفاء الدليل في نفسه مظنون.

وهو الظن بالصحابة في المخابرة، ونظائرها.

وكذلك الواجب في القياس، والاستصحاب، وكل ما هو مشروط بنفي دليل آخر(٢).

١ـ نهاية ١٩٢/أ من ص.

٢ـ نهاية ١٦٢ من م٢.

الباب الخامس

في

الاستثناء

والشروط

والتقييد بعد الإطلاق

الكلام

في

الاستثناء

والنظر في:

- حقيقته وحده.
- ثم في شرطه.
- ثم في تعقب الجمل المترادفة.

فهذه ثلاثة فصول.

الفصل الأول
في
حقيقة الاستثناء

وصيغه معروفة، وهي: «إلا» و «عدا» و «حاشا» و «سوى»، وما جرى مجراها، وأم الباب «إلا».

وحدّه: أنه قول ذو صيغ مخصوصة، محصورة، دال على أن المذكور فيه لم يُرَدْ بالقول الأول[1].

ففيه احتراز على أدلة التخصيص؛ لأنها قد لا تكون قولاً، وتكون فعلاً، وقرينة، ودليل عقل.

فإن كان قولاً فلا تنحصر صيغه.

واحترزنا بقولنا «ذو صيغ محصورة» عن قوله «رأيت المؤمنين، ولم أر[2] زيداً»، فإن العرب لا تسميه استثناء، وإن أفاد ما يفيده قوله «إلا زيداً».

ويفارق الاستثناء التخصيص في:

- أنه يشترط اتصاله.
- وأنه يتطرق إلى الظاهر والنص جميعاً، إذ يجوز أن يقول «عشرة إلا ثلاثة» كما يقول «اقتلوا المشركين إلا زيداً»،

١ـ أورد الآمدي هذا التعريف، ونسبه للغزالي، ثم اعترض عليه. فراجع الإحكام ١٢٠/٢.

٢ـ نهاية ١٦٥ من ٢م.

والتخصيص لا يتطرق إلى النص أصلاً.

[وفيه احتراز عن النسخ؛ إذ هو رفع وقطع](1).

وفرق بين النسخ والاستثناء والتخصيص: أن النسخ رفع لما دخل تحت اللفظ، والاستثناء يدخل على الكلام، فيمنع أن يدخل تحت اللفظ ما كان يدخل لولاه(2)، والتخصيص يبين كون اللفظ قاصراً على(3) البعض.

فالنسخ قطع ورفع، والاستثناء رفع، والتخصيص بيان.

وسيأتي لهذا مزيد تحقيق في فصل الشرط - إن شاء الله -.

1- ساقطة من ص، د.

2- نهاية ١٦٧/ب من د.

3- م: عن.

الفصل الثاني[1]

في

الشروط

وهي ثلاثة:

الأول: الاتصال.

فمن قال: «اضرب المشركين» ثم قال بعد ساعة «إلا زيداً»، لم يعدّ هذا كلاماً، بخلاف ما لو قال «أردت بالمشركين قوماً دون قوم».

ونقل عن ابن عباس: أنه جوّز تأخير الاستثناء[2].

ولعله لا يصح عنه النقل، إذ لا يليق ذلك بمنصبه.

وإن صح، فلعله أراد به إذا نوى الاستثناء أولاً، ثم أظهر نيته بعده، فيدين بينه وبين الله فيما نواه، ومذهبه: «أن ما يدين فيه العبد، فيقبل ظاهراً[3] - أيضاً -،» فهذا [له وجه][4].

١ـ نهاية ١٦٤ من ٢م.

٢ـ روى الحاكم في مستدركه عن ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: إذا حلف على يمين له أن يستثني ولو إلى سنة. راجع المستدرك ٣١٣/٤، البرهان ٣٨٦/١، الإحكام للآمدي ١٣٢/٢، الاستغناء في أحكام الاستثناء للقرافي ٥٣١.

٣ـ نهاية ١٩٢/ب من ص.

٤ـ ص، د: وجه ما.

أما تجويز التأخير - لو أجيز عليه دون هذا التأويل - فيرد عليه اتفاق أهل اللغة على خلافه؛ لأنه جزء من الكلام، يحصل به الإتمام، فإذا انفصل لم يكن إتماماً، كالشرط، وخبر المبتدأ، فإنه لو قال «اضرب زيداً إذا قام»، فهذا شرط، فلو[1] أخر ثم قال: - بعد شهر - «إذا قام» لم يفهم هذا الكلام، فضلاً عن أن يصير شرطاً، وكذلك قوله «إلا زيداً»، بعد شهر، لا يفهم، وكذلك لو قال «زيد»، ثم قال - بعد شهر -: «قام» لم يعدّ هذا خبراً أصلاً.

ومن ها هنا، قال قوم: يجوز التأخير، لكن بشرط أن يذكر عند قوله «إلا زيداً»: «إني أريد الاستثناء»، حتى يفهم.

- وهذا - أيضاً - لا يغني، فإن هذا لا يسمى استثناء.

احتجوا: بجواز تأخير النسخ وأدلة التخصيص، وتأخير البيان.

فنقول: إن جاز القياس في اللغة، فينبغي أن يقاس عليه الشرط والخبر، ولا ذاهب إليه، لأنه لا قياس في اللغات.

وكيف يشبه بأدلة التخصيص، وقوله «إلا زيداً» يخرج عن كونه مفهوماً، فضلاً عن أن يكون إتماماً للكلام الأول.

١ـ نهاية ١٦٥ من ٢م.

الشرط الثاني: أن يكون[1] المستثنى من جنس المستثنى منه، كقوله: «رأيت الناس إلا زيداً».

ولا تقول «رأيت الناس إلا حماراً»، ولا تستثني جزءاً مما دخل تحت اللفظ، كقوله «رأيت الدار إلا بابها» و «رأيت زيداً إلا وجهه».

وهذا استثناء من غير الجنس، لأن اسم الدار لا ينطلق على الباب، ولا اسم زيد على وجهه، بخلاف قوله «مائة ثوب إلا ثوباً».

وعن هذا، قال قوم: ليس من شرط الاستثناء أن يكون من الجنس»[2].

قال الشافعي: لو قال عليَّ مائة درهم إلا ثوباً صح.

ويكون معناه: إلا قيمة ثوب.

ولكن، إذا رد إلى القيمة فكأنه تكلف رده إلى الجنس.

وقد ورد الاستثناء من غير الجنس كقوله تعالى ﴿فسجد

١ـ نهاية ١٦٦ من ٢م.

٢ـ نسب الآمدي هذا الرأي لأصحاب أبي حنيفة ومالك والقاضي وجماعة من المتكلمين والنحاة. إلا أن صاحب التحرير ومسلم الثبوت يقولان: شرط عند الحنفية أن يتناول المستثنى منه المستثنى قصداً. فلذلك إلحاق الحنفية بالمانعين من الاستثناء من غير الجنس أولى. راجع تيسير التحرير ٣٠١/١، ومسلم الثبوت ٣٣٦/١، كشف الأسرار ٨٨/٢، وفتح القدير ٣١٢/٦، وراجع نشر البنود ٢٤٢/١، والكتاب لسيبويه ٣١٩/٢ وما بعدها.

الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس﴾(1)، ولم يكن من(2) الملائكة فإنه قال ﴿إلا(3) إبليس كان من الجنس ففسق عن أمر ربه﴾(4).

وقال تعالى ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأً﴾(5) استثنى الخطأ من العمد.

وقال تعالى ﴿فإنهم عدو لي إلا رب العالمين﴾(6).

وقال ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة﴾(7).

وقال تعالى ﴿وما لأحد عنده من نعمة(8) تجزى إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى﴾(9).

وهذا الاستثناء ليس فيه معنى التخصيص والإخراج، إذ المستثنى ما كان ليدخل تحت اللفظ أصلاً.

ومن معتاد كلام العرب: «ما في الدار رجل إلا امرأة»، «وما

1- سورة الحجر، آية "30".

2- نهاية 168/أ من د.

3- نهاية 167 من م2.

4- سورة الكهف، آية "50".

5- سورة النساء، آية "92".

6- سورة الشعراء، آية "77".

7- سورة النساء، آية "29".

8- نهاية 193/أ من ص.

9- سورة الليل، آية "19، 20".

له ابن إلا ابنة»، «وما رأيت أحداً إلا ثوراً».

وقال شاعرهم:

وَبلْدَةٍ ليس بها أنِيسُ إلا اليَعَافِيرُ وإلا العِيسُ(١)

وقال آخر:

ولا عَيْبَ فيهم غَيْرَ أنَّ سُيوفَهم بِهِنَّ فُلُولٌ من قِراعِ الكَتَائِبِ(٢)

وقد تكلف قوم - عن هذا كله - جواباً، فقالوا: ليس هذا استثناء حقيقة، بل هو مجاز.

وهذا خلاف اللغة، فإن «إلا» في اللغة للاستثناء، والعرب تسمي هذا استثناء، ولكن تقول: هو استثناء من غير الجنس.

وأبو حنيفة - رحمه الله - جوز استثناء المكيل من الموزون، وعكسه، ولم يجوّز استثناء غير المكيل والموزون منهما

١ـ البيت منسوب لجران العَوْد: واسمه عامر بن الحارث بن كُلْفة. والجران باطن العنق الذي يضعه البعير على الارض إذا نام، وكان يعمل من جلد العنق هذا الاسواط. وهذا الشاعر هدد زوجتيه بجران الجمل الكبير. فسمي بذلك. راجع الكتاب لسيبويه ٣٢٢/٢، وشرح المفصل لابن يعيش ٨٠/٢، وخزانة الادب ١٢١/٤، ١٧/١٠، شرح أبيات سيبويه للسيرافي ١٣٦/٢. واليعافير: جمع يعفور. وهو الظبي الذي لونه كلون العفر (التراب). والعيس: الإبل البيضاء مع شقرة يسيرة. راجع لسان العرب ٥٨٥/٤، ١٥٢/٦.

٢ـ هذا البيت للنابغة الذبياني يمدح به عمرو بن الحارث المعروف بالأعرج، وهو من ملوك الشام الغسانيين. راجع ديوان النابغة ص٤٧، وخزانة الادب ٣٢٩/٣، وشرح أبيات سيبويه للسيرافي ٦٤/٢.

في الأقارير(1).

وجوزه الشافعي - رحمه الله -(2).

والأولى: التجويز في الأقارير؛ لأنه إذا صار معتاداً في كلام العرب وجب قبوله لانتظامه.

نعم، اسم الاستثناء عليه مجاز أو حقيقة، وهذا فيه نظر.

واختار القاضي - رحمه الله -: أنه حقيقة(3).

والأظهر عندي: أنه مجاز؛ لأن الاستثناء من الثني، تقول «ثنيت زيداً عن رأيه» «وثنيت العنان»، فيشعر الاستثناء بصرف الكلام عن صوبه الذي كان يقتضيه سياقه، فإذا ذكر ما لا دخول له في الكلام الأول لولا الاستثناء - أيضاً - فما صرف الكلام ولا ثناه عن وجه استرساله، فتسميته استثناء تجوز باللفظ عن موضعه، فتكون «إلا» في هذا الموضع بمعنى «لكن».

[ثم قال الإمام(4): إنما يحسن أن لو كان بين المستثنى

1- لأنه يرى أن المكيل والموزون أثمان بأوصافها. أما غيرهما فليست بأثمان، لا بأوصافها ولا بالذات. راجع فتح القدير ٣١٣/٦. والأقارير جمع إقرار، وهو الإخبار عن ثبوت الحق.

2- راجع الاستغناء في أحكام الاستثناء للأسنوي ص٧٢٤.

3- وهو قول بعض المتكلمين كما ذكره الشيرازي في التبصرة ص١٦٥، ثم ذكر رأيه، وهو موافق لرأي الغزالي. وراجع البرهان ٣٩٨/١، والمحصول ١ـ٤٣/٣.

4- هذه المرة الوحيدة التي يذكر الغزالي فيها لفظ "الإمام" كأحد القائلين في مسائل الأصول، ولم يتبين لي ما مراده. فقد رجعت إلى البرهان لإمام الحرمين فلم أجد

والمستثنى منه نوع مناسبة، كما إذا قال: «ليس لفلان ابن إلا بنت»، فلو قال: «ليس لفلان ابن إلا أنه باع داره» لا يسمع منه هذا الاستثناء لعدم المناسبة، ولعدم انتظامه في نفسه](١).

الشرط الثالث: أن لا يكون مستغرقاً.

فلو قال: «لفلان عليّ عشرة إلا عشرة» لزمته العشرة، لأنه رفع الإقرار، والإقرار لا يجوز رفعه.

وكذلك، كل منطوق(٢) به لا يرفع، ولكن يتمم بما يجري مجرى الجزء من الكلام، وكما أن الشرط جزء من الكلام، فالاستثناء جزء.

وإنما لا يكون رفعاً، بشرط(٣) أن يبقى للكلام معنى.

أما استثناء الأكثر، فقد اختلفوا فيه.

والأكثرون: على جوازه.

قال القاضي - رحمه الله -: وقد نصرنا في مواضع جوازه، والأشبه أن لا يجوز لأن العرب تستقبح استثناء الأكثر، وتستحمق قول القائل: «رأيت ألفاً إلا تسعمائة وتسعة وتسعين»(٤).

ذلك، وكذلك لرسالة الشافعي، فلم أجد شيئاً، والله أعلم بمراده.

١ـ ساقطة من م د.

٢ـ نهاية ١٩٣/ب من ص.

٣ـ نهاية ١٧٠ من ٢م.

٤ـ نهاية ١٦٨/ب من د.

بل قال كثير من أهل اللغة: «لا يستحسن استثناء عَقْد صحيح، بأن يقول: «عندي مائة إلا عشرة»، أو «عشرة إلا درهم»، بل «مائة إلا خمسة» «وعشرة إلا دانق»(١)، كما قال تعالى ﴿فلبث ألف سنة إلا خمسين عاماً﴾(٢)، فلو بلغ المائة لقال «فلبث فيهم تسعمائة»، ولكن لما كان كسراً(٣) استثناه.

قال: ولا وجه لقول من قال «لا ندري استقباحهم اطراح لهذا الكلام عن لغتهم أو هو كراهة واستثقال؟»، لأنه إذا ثبت كراهتهم(٤) وإنكارهم ثبت أنه ليس من لغتهم، ولو جاز في هذا لجاز في كل ما أنكروه وقبحوه من كلامهم(٥).

احتجوا: بأنه لما جاز استثناء الأقل، جاز استثناء الأكثر.

- وهذا قياس فاسد، كقول القائل «إذا جاز استثناء البعض جاز استثناء الكل»، ولا قياس في اللغة، ثم كيف يقاس ما كرهوه وأنكروه على ما استحسنوه.

واحتجوا: بقوله تعالى ﴿قم الليل إلا قليلا نصفه أو انقص منه قليلا أو زد عليه﴾(٦)، ولا فرق بين استثناء النصف والأكثر، فإنه

١ـ الدانق: ـ من الأوزان ـ هو سدس الدينار أو الدرهم. راجع لسان العرب ١٠/١٠٥.

٢ـ سورة العنكبوت، آية "١٤".

٣ـ ص، د: كثيراً.

٤ـ نهاية ١٧١ من ٢م.

٥ـ راجع البرهان ١/٣٩٦ للاطلاع على اعتراض إمام الحرمين على كلام القاضي.

٦ـ سورة المزمل، آية "٢، ٣، ٤".

ليس بأقل.

وقال الشاعر:

أدّوا التي نقصت تسعين من مائة   ثم ابعثوا حكماً بالحق قوّالا(١)

والجواب: أن قوله تعالى ﴿قم الليل إلا قليلا نصفه﴾ أي قم نصفه، وليس باستثناء، وقول الشاعر ليس باستثناء، إذ يجوز أن تقول «أسقطت تسعين من جملة المائة».

هذا ما ذكره القاضي.

والأولى عندنا: أن هذا استثناء صحيح، وإن كان مستكرهاً.

فإذا قال «عليّ عشرة إلا تسعة»، فلا يلزمه باتفاق الفقهاء إلا درهم، ولا سبب له إلا أنه استثناء صحيح، وإن كان قبيحاً، كقوله «عليّ عشرة إلا تسع سدس ربع درهم»، فإن هذا(٢) قبيح، لكن يصح.

وإنما المستحسن استثناء الكسر(٣).

وأما قوله «عشرة إلا أربعة» فليس بمستحسن، بل ربما يستنكر أيضاً، لكن الاستنكار على الأكثر أشدّ، وكلما ازداد قلة، ازداد حسناً(٤).

١ـ بحثت عن قائله فلم أجده، وذكره الأسنوي في الاستغناء في أحكام الاستثناء ص٥٣٨، وهو نهاية ١٧٢ من ٢م.

٢ـ نهاية ١٩٤/أ من ص.

٣ـ د: الكثير.

٤ـ نهاية ١٧٣ من ٢م.

الفصل الثالث

في

تعقب الجمل بالاستثناء

فإذا قال القائل: «من قذف زيداً فاضربه، واردد شهادته، واحكم بفسقه، إلا أن يتوب» أو «إلا الذين تابوا» و «من دخل الدار، وأفحش الكلام، وأكل الطعام - عاقبه إلا من تاب».

فقال قوم: يرجع إلى الجميع(١).

وقال قوم: يقتصر على الأخير(٢).

وقال قوم: يحتمل كليهما، فيجب التوقف إلى قيام دليل(٣).

* * *

١ـ وهو مذهب الشافعي وأصحابه، ومالك، والحنابلة. فراجع التبصرة للشيرازي ص١٧٢، والأحكام للآمدي ١٣١/٢، والمحصول ١ـ٦٣/٢، ونشر البنود ٢٥٠/١، وروضة الناظر (مع شرحها) ١٨٥/١.

٢ـ وهو مذهب الحنفية. فراجع تيسير التحرير ٣٠٣/١، والتقرير والتحبير ٢٧٠/١، وفتح القدير ٢٩/٦ عندما تعرض لشهادة المحدود في القذف.

٣ـ نسب هذا الرأي ـ الشيرازي في التبصرة ص١٧٣ للأشاعرة، ومنهم القاضي أبو بكر. كما نقل ذلك الآمدي في الإحكام ١٣٣/٢.

وحجج القائلين بالشمول ثلاث:

الأولى: أنه لا فرق بين أن يقول «اضرب الجماعة التي منها قتلة، وسراق، وزناة، إلا من تاب» وبين قوله[1] «عاقب من قتل، وزنى، وسرق، إلا من تاب». في رجوع الاستثناء إلى الجميع.

الاعتراض: أن هذا قياس، ولا مجال للقياس في اللغة، فلم قلتم: إن اللفظ المتفاضل المتعدد كاللفظ المتحد!.

الثانية[2]: قولهم: أهل اللغة مطبقون على أن تكرار الاستثناء عقيب كل جملة نوع من العي واللكنة، كقوله «إن دخل الدار فاضربه إلا أن يتوب» و «إن أكل فاضربه إلا أن يتوب» و «إن تكلم فاضربه إلا أن يتوب» وهذا [مما ينكر][3] الخصم استقباحه، بل يقول «ذلك واجب لتعرف شمول الاستثناء».

الثالثة: أنه لو قال «والله لا أكلت الطعام، ولا دخلت الدار، ولا كلمت زيداً، إن شاء الله - تعالى -» يرجع الاستثناء إلى الجميع.

وكذلك الشرط عقيب الجمل، يرجع إليها، كقوله «اعط العلوية والعلماء إن كانوا فقراء».

- وهذا مما لا تسلمه الواقفية، بل يقولون: هو متردد بين

١ـ نهاية ١٦٩/أ من د.

٢ـ نهاية ١٧٤ من م٢.

٣ـ م: ما لا يستنكر.

الشمول والاقتصار، والشك كاف في استصحاب الأصل من براءة الذمة في اليمين، ومنع الإعطاء إلا عند الإذن(١) المستيقن.

ومن سلم من المخصصة ذلك، فهو مشكل عليه، إلا أن يجيب بإظهار دليل فقهي، يقضي في الشرط خاصة دون الاستثناء.

وحجة المخصصة اثنتان:

الأولى - قولهم: أن المعممين عمموا؛ لأن كل جملة غير مستقلة، فصارت جملة واحدة بالواو العاطفة(٢)، ونحن إذا خصصنا بالأخير جعلناها مستقلة.

- وهذا تقرير علة للخصم، واعتراض عليهم، ولعلهم(٣) لا يعللون بذلك.

ثم علة عدم الاستقلال: «أنه لو اقتصر عليه لم يفد»، وهذا لا يندفع بتخصيص الاستثناء به.

الثانية - قولهم: إطلاق الكلام الأول معلوم، ودخوله تحت الاستثناء مشكوك فيه، فلا ينبغي أن يخرج منه ما دخل فيه إلا بيقين.

- وهذا فاسد من أوجه:

الأول: أنا لا نسلم [تيقن](٤) إطلاق الأول قبل تمام الكلام، وما

١ـ نهاية ١٧٥ من ٢م.

٢ـ نهاية ١٩٤/ب من ص.

٣ـ ص: فأقلهم.

٤ـ ساقطة من م.

تم الكلام حتى أردف باستثناء يرجع إليه عند المعمم، ويحتمل الرجوع إليه عند المتوقف.

الثاني: أنه لا يتيقن(١) رجوعه إلى الأخير، بل يجوز رجوعه إلى الأول فقط، فكيف نسلم اليقين!

الثالث: أنه يلزم(٢) ما ذكروه في الشرط والصفة، ويسلم أكثرهم عموم ذلك، ويلزمهم قصر لفظ الجمع على الاثنين أو الثلاثة لأنه المستيقن.

* * *

حجة الواقفية:

أنه إذا بطل التعميم والتخصيص - لأن كل واحد تحكم، ورأينا العرب تستعمل كل واحد منهما، ولايمكن(٣) الحكم بأن أحدهما حقيقة والآخر مجاز - فيجب التوقف لا محالة، إلا أن يثبت نقل متواتر من أهل اللغة أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر.

- وهذا هو الأحق.

١ـ م: يتعين.

٢ـ م: لا يسلم.

٣ـ نهاية ١٦٩/ب من د.

وإن لم يكن بدٌّ من رفع التوقف(١)، فمذهب المعممين أولى؛ لأن الواو ظاهرة في العطف، وذلك يوجب نوعاً من الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه.

لكن، الواو محتمل - أيضاً - للابتداء، كقوله تعالى ﴿لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى﴾(٢) وقوله عز وجل ﴿فإن يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل ويحق الحق﴾(٣).

والذي يدل على أن التوقف أولى: أنه ورد في القرآن الأقسام كلها، من الشمول، والاقتصار على الأخير، والرجوع إلى بعض الجمل السابقة.

كقوله تعالى ﴿فاجلدوهم﴾، فقوله تعالى ﴿إلا الذين تابوا﴾(٤) لا يرجع إلى الجلد، ويرجع إلى الفسق، وهل يرجع إلى الشهادة(٥)؟ فيه خلاف.

وقوله - تعالى - ﴿فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا﴾(٦)، يرجع إلى الأخير، وهو الدية، لأن التصدق(٧) لا

١- نهاية ١٧٧ من ٢م.

٢- سورة الحج، آية "٥".

٣- سورة الشورى، آية "٢٤".

٤- سورة النور، آية "٥".

٥- نهاية ١٧٨ من ٢م.

٦- سورة النساء، آية "٩٢".

٧- ص: التصديق.

يؤثر في الإعتاق.

وقوله - تعالى - ﴿فكفارته إطعام عشرة مساكين(١) من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام﴾(٢) فقوله ﴿فمن لم يجد﴾ يرجع إلى الخصال الثلاثة.

وقوله - تعالى - ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردّوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه﴾(٣) - إلى قوله - ﴿إلا قليلاً﴾، فهذا يبعد جمله على الذي يليه، لأنه يؤدي إلى أن لا يتبع الشيطان بعض من لم يشمله فضل الله ورحمته.

فقيل: إنه محمول على قوله ﴿لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ إلا قليلاً منهم، لتقصير وإهمال وغلط.

وقيل(٤): إنه يرجع إلى قوله ﴿أذاعوا به﴾.

ولا يبعد أن يرجع إلى الأخير، ومعناه: ولولا فضل الله عليكم ورحمته ببعثة محمد - عليه السلام - لاتبعتم الشيطان، إلا قليلاً قد كان تفضل الله عليهم بالعصمة من الكفر قبل البعثة،

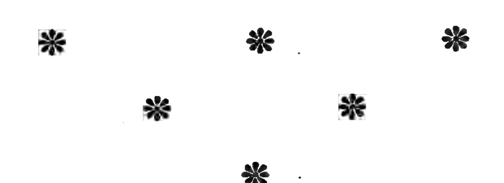
١- نهاية ١٩٥/أ من ص.

٢- سورة المائدة، آية "٨٩".

٣- سورة النساء، آية "٨٣".

٤- نهاية ١٧٩ من م٢.

كأويس القرني(١)، وزيد بن عمرو بن نفيل(٢)، وقس بن ساعدة(٣)، وغيرهم ممن تفضل الله عليهم بتوحيده واتباع رسوله قبله.



١ـ أويس بن عامر.. القَرَني، الزاهد المشهور. أدرك النبي ﷺ وأسلم ولكن منعه من القدوم بره بأمه، وهو الذي أوصى الرسول ﷺ من لقيه أن يسأله أن يستغفر له. كما روى ذلك عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ في صحيح مسلم. وقتل في موقعة "صفين" وهو مع جند علي ـ رضي الله عنه ـ راجع الإصابة ١١٥/١، والطبقات الكبرى لابن سعد ١٣٢/٧.

٢ـ زيد بن عمرو بن نفيل العدوي، والد سعيد بن زيد ـ أحد المبشرين العشرة بالجنة ـ وهو ابن عم عمر بن الخطاب. مات قبل البعثة بخمس سنوات. وفي البخاري أنه قال: "اللهم إني أشهدك أني على دين إبراهيم". راجع الإصابة ٥٦٩/١.

٣ـ قس بن ساعدة بن حذامة الايادي. الخطيب البليغ المشهور. قيل إنه عاش ثلثمائة وثمانين سنة، وقد سمع رسول الله ﷺ حكمته قبل البعثة. وهو أول من آمن بالبعث من أهل الجاهلية، وأول من توكأ على عصا في الخطبة، وأول من قال: أما بعد. مات قبل البعثة. راجع الإصابة ٢٧٩/٣.

القول
في
دخول الشرط على الكلام

إعلم: أن الشرط عبارة عما لا يوجد المشروط مع عدمه.

لكن، لا يلزم أن يوجد عند[1] وجوده، وبه يفارق العلة، إذ العلة يلزم من وجودها وجود المعلول، والشرط يلزم من عدمه عدم المشروط، ولا يلزم من وجوده وجوده.

والشرط: عقلي، وشرعي، ولغوي.

والعقلي، كالحياة للعلم، والعلم للإرادة، والمحل للحياة، إذ الحياة تنتفي بانتفاء المحل، فإنه لابدّ لها من محل، ولا يلزم وجودها[2] بوجود المحل.

والشرعي، كالطهارة للصلاة، والإحصان للرجم.

واللغوي، كقوله «إن دخلت الدار فأنت طالق» و «إن جئتني أكرمتك»، فإن مقتضاه في اللسان - باتفاق أهل اللغة - اختصاص الإكرام بالمجيء، فإنه إن كان يكرمه دون المجيء[3]، لم يكن كلامه اشتراطاً.

١ـ نهاية ١٨٠ من ٢م.

٢ـ نهاية ١٧٠/أ من د.

٣ـ نهاية ١٨١ من ٢م.

فنزل الشرط منزلة تخصيص العموم، ومنزلة الاستثناء، إذ لا فرق بين قوله «اقتلوا المشركين إلا أن يكونوا أهل عهد»، وبين أن يقول «اقتلوا المشركين إن كانوا حربيين»(١).

وكل واحد من الشرط والاستثناء يدخل على الكلام، فيغيره عما كان يقتضيه لولا الشرط والاستثناء، حتى يجعله متكلماً بالباقي، لا أنه مخرج من كلامه ما دخل فيه، فإنه لو دخل فيه لما خرج.

نعم، كان يقبل القطع في الدوام بطريق النسخ، فأما رفع ما سبق دخوله في الكلام فمحال، فإذا قال «أنت طالق إن دخلت الدار» فمعناه: أنك عند(٢) الدخول طالق، فكأنه لم يتكلم بالطلاق إلا بالإضافة إلى حال الدخول، أما أن نقول: «تكلم بالطلاق عاماً مطلقاً، دخل أو لم يدخل، ثم أخرج ما قبل الدخول»، فليس هذا بصحيح.

فإن قيل: قوله «اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة» أو «إن لم يكونوا ذميين»، فلفظ المشركين متناول للجميع ولأهل الذمة، لكن خرج أهل الذمة بإخراجه بالشرط والاستثناء.

قلنا: هو كذلك لو اقتصر عليه، ولذلك يمتنع الإخراج(٣) بالشرط والاستثناء منفصلاً، ولو قَدِرَ على الإخراج لم يفرق بين

١ـ نهاية ١٩٥/ب من ص.

٢ـ نهاية ١٨٢ من ٢م.

٣ـ نهاية ١٨٣ من ٢م.

المنفصل والمتصل، ولكن، إذا لم يقتصر وألحق به ما هو جزء منه وإتمام له، غَيَّر موضوع الكلام، فجعله كالناطق بالباقي، ودفع دخول البعض.

ومعنى الدفع: أنه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء، فإذا لحقا قبل الوقوف دفعا.

فقوله تعالى ﴿فويل للمصلين﴾(١) لا حكم له قبل إتمام الكلام، فإذا تم الكلام، كان الويل مقصوراً على من وجد فيه شرط السهو والرياء، لا أنه دخل فيه كل مصل ثم خرج البعض.

فهكذا ينبغي أن يفهم حقيقة الاستثناء والشرط، [فاعلموه ترشدوا](٢).

* * *

* *

*

١ــ سورة الماعون، آية "٤".

٢ــ نهاية ١٨٤ من ٢م. وقد سقطت هذه العبارة من ص، د.

القول
في المطلق والمقيد

إعلم: أن التقييد اشتراط.

والمطلق محمول على المقيد إن اتحد الموجَب.

والموجَب: كما لو قال «لا نكاح إلا بولي وشهود»(1) وقال «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل»(2) فيحمل المطلق على المقيد.

فلو قال في كفارة القتل ﴿فتحرير رقبة﴾ ثم قال فيها مرة(3) أخرى ﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾، فيكون هذا اشتراطاً، ينزل عليه الإطلاق.

وهذا صحيح، ولكن على مذهب من لا يرى بين الخاص والعام تقابل الناسخ والمنسوخ، كما نقلناه عن القاضي.

والقاضي، مع مصيره إلى التعارض، نقل الاتفاق عن العلماء على تنزيل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم.

أما إذا اختلف(4) الحكم كالظهار والقتل:

1- تقدم تخريج حديث "لا نكاح إلا بشهود" و حديث "لا نكاح إلا بولي".

2- هذه الرواية أخرجها البيهقي موقوفة على عمر رضي الله عنه وقال: هذا إسناد صحيح. فراجع السنن الكبرى ١٢٦/٧، والتلخيص الحبير ١٦٢/٣.

3- نهاية ١٧٠/ب من د.

4- نهاية ١٩٦/أ من ص.

فقال قوم: يحمل المطلق على المقيد من غير حاجة إلى دليل، كما لو اتحدت الواقعة(١).

- وهذا تحكم محض، يخالف وضع اللغة؛ إذ لا يتعرض القتل للظهار، فكيف يرفع الإطلاق الذي فيه، والأسباب المختلفة تختلف في الأكثر شروط واجباتها.

كيف، ويلزم من هذا تناقض؛ فإن الصوم مقيدٌ بالتتابع في الظهار، والتفريق في الحج، حيث قال تعالى ﴿ثلاثة أيام في الحج، وسبعة إذا رجعتم﴾(٢)، ومطلق في اليمين.

فليت شعري، على أي المقيدين يحمل.

فقال قوم: لا يحمل على المقيد أصلاً، وإن قام دليل القياس؛ لأنه نسخ، ولا سبيل إلى نسخ الكتاب بالقياس.

وإلى هذا ذهب أبو حنيفة، إذ جعل(٣) الزيادة على النص

١- نقله الشوكاني عن جمهور الشافعية، إلا أن ابن السبكي حكى عن جمهور الشافعية اشتراط الاشتراك في العلة.. وما نسبه الشوكاني إلى جمهور الشافعية قال به بعض المالكية - وهو رأي أبي يعلى من الحنابلة. راجع إرشاد الفحول ١٦٥، الإبهاج، شرح المنهاج ٢/٢٠٢، مفتاح الوصول لابن التلمساني ص٨٦، وروضة الناظر (مع شرحها) ٢/١٩٤، ونشر البنود ١/٢٦٨.

٢- سورة البقرة، آية "١٩٦".

٣- نهاية ١٨٥ من ٢م.

نسخاً(١).

وقد بينا فساد هذا في كتاب النسخ، وأن قوله تعالى ﴿فتحرير رقبة﴾ ليس - هو - نصاً في إجزاء الكافرة، بل هو عام، يعتقد ظهوره، مع تجويز قيام الدليل على خصوصه، أما أن يعتقد عمومه قطعاً، فهذا خطأ في اللغة.

وقال الشافعي - رحمه الله -: إن قام دليل حُمِلَ عليه(٢)، ولم يكن فيه إلا تخصيص العموم.

- وهذا هو [الطريق](٣) الصحيح.

فإن قيل: إنما يطلب بالقياس حكم ما ليس منطوقاً به في كفارة الظهار، ومقتضاها إجزاء الكافرة.

قلنا: بينا أن كون الكافرة منطوقاً بها مشكوك فيه، إذ ليس تناول عموم الرقبة له كالتنصيص على الكافرة، وقد كشفنا الغطاء في مسألة تخصيص عموم القرآن بالقياس.

١- راجع رأي الحنفية في أصول السرخسي ٢٦٧/١، وتيسير التحرير ٣٣٣/١، والتلويح على التوضيح ٦٣/١، وهو رأي جمهور المالكية. فراجع نشر البنود ٢٦٨/١.

٢- راجع الإحكام للآمدي ١٦٤/٢، والإبهاج شرح المنهاج ٢٠٢/٢، والدليل الذي أشار إليه الغزالي يكون قياساً ويكون غيره، وفي مثال كفارة الظهار وكفارة القتل ألحق المطلق بالمقيد بجامع حرمة كل من الظهار والقتل كذا قال العطار في شرحه لجمع الجوامع ٨٦/٢.

٣- ساقطة من ص، د.

هذا تمام القول في العموم والخصوص ولواحقه، من الاستثناء، والشرط، والتقييد، وبه تم الكلام في الفن الأول، وهو دلالة اللفظ على معناه، من حيث الصيغة والوضع.

الفن الثاني

في

ما يقتبس من الألفاظ

لا من حيث الصيغة

بل من حيث فحواها وإشارتها

وهي خمسة أضرب

الضرب الأول

ما يسمى «اقتضاء»

وهو الذي لا يدل عليه اللفظ، ولا يكون منطوقاً به، ولكن يكون من ضرورة اللفظ:

- إما من حيث لا يمكن كون المتكلم صادقاً إلا(١) به.
- أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعاً إلا به.
- أو من حيث يمتنع ثبوته(٢) عقلاً إلا به.

أما (٣) المقتضى، الذي هو ضرورة صدق المتكلم، فكقوله عليه السلام: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»(٤)، لأنه نفى الصوم، والصوم لا ينتفي بصورته، فمعناه: «لا صيام صحيح، أو كامل». فيكون حكم الصوم هو المنفي، لا نفسه، والحكم غير منطوق به، لكن لابد منه» لتحقيق صدق الكلام.

فعن هذا قلنا: لا عموم له؛ لأنه ثبت اقتضاءً لا لفظاً .

١ـ نهاية ١٩٦/ب من ص.

٢ـ نهاية ١٧١/أ من د.

٣ـ نهاية ١٨٦ من م٢.

٤ـ تقدم تخريجه.

وهذا يصح على مذهب من ينكر الأسماء الشرعية[1]، ويقول لفظ الصوم باق على مقتضى اللغة، فيفتقر فيه إلى إضمار الحكم.

أما من جعله عبارة عن الصوم الشرعي، فيكون انتفاؤه بطريق النطق، لا بطريق الاقتضاء.

بل، مثاله «لا عمل إلا بنية»[2] و «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»[3]، وما سبقت أمثلته في باب المجمل.

وأما مثال ما ثبت اقتضاء لتصور المنطوق به شرعاً، فقول القائل: «اعتق عبدك عني»، فإنه يتضمن الملك ويقتضيه، ولم ينطق به، لكن العتق - المنطوق به - شرط نفوذه شرعاً تقدم الملك، فكان ذلك مقتضى اللفظ.

وكذلك لو أشار إلى عبد الغير، وقال: «والله لأعتقن هذا العبد» يلزمه تحصيل الملك فيه إن أراد البر - وإن لم يتعرض له - لضرورة الملتزم.

وأما مثال ما ثبت اقتضاء لتصور المنطوق به عقلاً، فقوله

١ـ نقل الغزالي هذا الرأي عن القاضي، ونسب للمعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء خلافه. ومال إلى ما قالوا، ورد على القاضي. فراجع كلامه ـ فيما سبق ـ عن ذلك في حديثه عن المنظوم، وكيفية الاستدلال بالصيغة (الفصل الرابع).

٢ـ لم أجده بهذا اللفظ، ولكن هو معنى حديث الصحيحين "إنما الأعمال بالنيات"، وراجع كشف الخفاء ١/١٤٧.

٣ـ تقدم تخريجه.

تعالى ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾(١) فإنه يقتضي إضمار الوطء، أي: حرم عليكم وطء أمهاتكم، لأن الأمهات عبارة عن الأعيان، والأحكام لا تتعلق(٢) بالأعيان، بل لا يعقل تعلقها إلا بأفعال المكلفين، فاقتضى اللفظ فعلاً، وصار ذلك هو الوطء من بين سائر الأفعال بعرف الاستعمال.

وكذلك قوله - تعالى - ﴿حرمت عليكم الميتة والدم﴾(٣) و ﴿أحلت لكم بهيمة الأنعام﴾(٤) أي: الأكل.

ويقرب منه ﴿واسئل القرية﴾(٥) أي أهل القرية، لأنه لابد من الأهل، حتى يعقل السؤال، فلابد من إضماره، ويجوز أن يلقب هذا بالإضمار دون الاقتضاء، والقول في هذا قريب(٦).

١ـ سورة النساء، آية "٢٣".

٢ـ نهاية ١٨٧ من ٢م.

٣ـ سورة المائدة، آية "٣".

٤ـ سورة المائدة، آية "١".

٥ـ سورة يوسف، آية "٨٢".

٦ـ راجع الرسالة للشافعي ٦٢ـ٦٤ حيث عقد الشافعي باباً بهذا المعنى سماه "الصنف الذي يبين سياقه معناه".

الضرب الثاني

ما يؤخذ من إشارة اللفظ لا من اللفظ(١)

ونعني به: ما يتبع اللفظ من غير تجريد قَصْد إليه.

فكما أن المتكلم قد يُفْهِم بإشارته وحركته - في أثناء كلامه - ما لا يدل عليه نفس اللفظ، فيسمى إشارة، فكذلك قد يتبع اللفظ ما لم يقصد به [ويتنبه له](٢).

ومثال ذلك: تمسك العلماء في تقدير أقل الطهر وأكثر الحيض بخمسة عشر يوماً، بقوله عليه السلام: «إنهن ناقصات عقل ودين»(٣).

فقيل: ما نقصان دينهن؟

فقال: تقعد إحداهن في قعر بيتها شطر دهرها، لا تصلي، ولا تصوم(٤).

١ـ نهاية ١/١٩٧ من ص.

٢ـ م: ويبنى عليه.

٣ـ نهاية ١٧١/ب من د.

٤ـ لا يوجد بهذا اللفظ في كتب الحديث، وإنما يذكره الفقهاء الشافعية في كتبهم ليستأنسوا به في إثبات مذهبهم أن أقل مدة الطهر وأكثر مدة الحيض خمسة عشر يوماً، وإلا فإنهم يثبتون ذلك بالوقائع التي ينقلوها عن النساء، وقد أشار إلى ذلك النووي في المجموع. وقال لو صحت الرواية لأثبت ذلك، لكني لم أرها في كتب الحديث. راجع المجموع في شرح المهذب ٣٧٥/٢، والتلخيص الحبير ١٦٢/١. وهذا

فهذا إنما سيق لبيان نقصان الدين، وما وقع النطق قصداً إلا به، لكن حصل به إشارة إلى أكثر الحيض وأقل الطهر، وأنه لا يكون فوق شطر الدهر، وهو خمسة عشر يوماً من الشهر، إذ لو تصور الزيادة لتعرض لها عند قصد المبالغة في نقصان دينها.

ومثاله: استدلال الشافعي - رحمه الله - في تنجس الماء(١) القليل بنجاسة لا تغيره، بقوله عليه السلام «فإذا استيقظ أحدكم من نومه، فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً، فإنه لا يدري أين باتت يده »(٢).

إذ قال: لولا أن يقين النجاسة ينجس، لكان توهمها لا يوجب الاستحباب.

ومثاله: تقدير أقل مدة الحمل بستة أشهر، أخذاً من قوله - تعالى - ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾(٣)، وقد قال في موضع آخر ﴿وفصاله في عامين﴾(٤).

الحديث روي بغير هذا اللفظ.. روى الشيخان "أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم، فذلك نقصان دينها" وليس فيه شاهد لما أراده الغزالي.

١ـ نهاية ١٨٨ من ٢م.

٢ـ هذا الحديث متفق عليه، فراجع صحيح البخاري (مع السندي) ٤٢/١، ومسلم (مع النووي) ١٧٨/٥، ومذهب الشافعية الذي ذكره الغزالي هنا. راجعه في المجموع للنووي ١١٧/١، وفتح القدير (شرح الوجيز) ١٩٦/١. وراجع ـ أيضاً ـ الأم ٢٤/١.

٣ـ سورة الأحقاف، آية "١٥".

٤ـ سورة لقمان، آية "١٤".

ومثاله: المصير إلى أن من وطيء بالليل في رمضان، فأصبح جنباً، لم يفسد صومه، لأنه قال ﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين﴾[1] وقال ﴿فالآن باشروهن﴾، ثم مدّ الرخصة إلى أن يتبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر، فتشعر الآية بجواز الأكل والشرب والجماع في جميع الليل، ومن فعل ذلك في آخر الليل استأخر غسله إلى النهار، وإلا وجب أن يحرم الوطء في آخر جزء من الليل، بمقدار ما يتسع للغسل.

فهذا وأمثاله مما يكثر ويسمى إشارة اللفظ.

١ــ سورة البقرة، آية «١٨٧».

الضرب الثالث
فهم التعليل من إضافة الحكم
إلى الوصف المناسب

كقوله تعالى ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾(١) ﴿والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما﴾(٢)، فإنه كما فهم وجوب القطع والجلد على السارق والزاني، وهو المنطوق به، فهم كون السرقة والزنا(٣) علة للحكم، وكونه علة غير منطوق به، لكن يسبق إلى الفهم من فحوى الكلام.

وقوله تعالى ﴿إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي (٤) جحيم﴾(٥) أي: لبرهم وفجورهم.

وكذلك: كل ما خرج مخرج الذم، والمدح، والترغيب والترهيب.

وكذلك إذا قال «ذُمَّ الفاجر، وامدح المطيع، وعظم العالم».

فجميع ذلك يفهم منه التعليل من غير نطق به.

١ـ سورة المائدة، آية "٣٨".

٢ـ سورة النور، آية "٢".

٣ـ نهاية ١٩٧/ب من ص.

٤ـ نهاية ١٨٩ من م٢.

٥ـ سورة الانفطار، آية "١٣، ١٤".

وهذا قد يسمى إيماءً وإشارة، كما يسمى فحوى الكلام، ولحنه، وإليك الخيرة في تسميته بعد الوقوف على جنسه وحقيقته.

الضرب الرابع
فهم غير المنطوق به من المنطوق
بدلالة سياق الكلام ومقصوده

كفهم تحريم «الشتم» و«القتل» و «الضرب» من قوله تعالى[1] ﴿ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما﴾[2].

وفهم تحريم مال اليتيم وإحراقه وإهلاكه من قوله تعالى ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً﴾[3].

وفهم ما وراء الذرّة والدينار من قوله تعالى ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾[4] وقوله ﴿ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك﴾[5].

وكذلك قول القائل «ما أكلت له برّة، ولا شربت له شربة، ولا أخذت من ماله حبة»، فإنه يدل على ما وراءه.

فإن قيل: هذا من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى.

قلنا: لا حجر[6] في هذه التسمية، لكن يشترط أن يفهم: أن

١ـ نهاية ١٧٢/أ من د.

٢ـ سورة الإسراء، آية "٢٣".

٣ـ سورة النساء، آية "١٠".

٤ـ سورة الزلزلة، آية "٧".

٥ـ سورة آل عمران، آية "٧٥".

٦ـ ص: حجة.

بمجرد ذكر الأدنى لا يحصل هذا التنبيه، ما لم يفهم الكلام وما سيق له.

فلولا معرفتنا بأن الآية سيقت لتعظيم[1] الوالدين واحترامهما، لما فهمنا منع الضرب والقتل من منع التأفيف، إذ قد يقول السلطان - إذا أمر بقتل ملك -: «لا تقل له أف، لكن اقتله».

وقد يقول: «والله ما أكلت[2] مال فلان» ويكون قد أحرق ماله، فلا يحنث.

فإن قيل: الضرب حرام قياساً على التأفيف؛ لأن التأفيف إنما حرم للإيذاء، وهذا [الإيذاء فوقه][3].

قلنا: إن أردت بكونه قياساً: «أنه محتاج إلى تأمل واستنباط علة»، فهو خطأ، وإن أردت: «أنه مسكوت فهم من منطوق»، فهو صحيح، بشرط أن يفهم: أنه أسبق إلى الفهم من المنطوق، أو هو معه، وليس متأخراً عنه.

وهذا قد يسمى «مفهوم» الموافقة، وقد يسمى «فحوى اللفظ»، ولكل فريق اصطلاح آخر، فلا تلتفت إلى الألفاظ، واجتهد في إدراك حقيقة هذا الجنس.

١ـ ص: لبيان.

٢ـ نهاية ١٩٠ من ٢م.

٣ـ د: إيذاء.

الضرب الخامس(1)

وهو «المفهوم»

ومعناه: الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه.

ويسمى مفهوماً، لأنه مفهوم مجرد، لا يستند إلى منطوق، وإلا فما دل عليه المنطوق - أيضاً - مفهوم.

وربما سمي هذا: «دليل الخطاب»، ولا التفات إلى الأسامي.

وحقيقته: أن تعليق الحكم بأحد وصفي الشيء، هل يدل على نفيه عما يخالفه في الصفة؟

كقوله تعالى ﴿ومن قتله منكم متعمداً﴾(2) وكقوله عليه السلام «في سائمة الغنم الزكاة»(3) و «الثيب أحق بنفسها من وليها»(4) و «من باع نخلة مؤبرة فثمرتها للبائع»(5) فتخصيص العمد والسوم

1ـ نهاية 198/أ من ص.

2ـ سورة المائدة، آية "95".

3ـ تقدم تخريجه.

4ـ رواه مسلم، فراجع صحيحه (مع النووي) 205/9 ولفظ البخاري: لا تنكح الأيم حتى تستأمر. فراجع البخاري (مع السندي) 250/3.

5ـ أخرجه البخاري بلفظ آخر، فراجع البخاري (مع السندي) 24/2، وبقريب من لفظ الكتاب أخرجه مسلم، فراجع صحيحه (مع النووي) 190/10.

والثيوبة والتأبير بهذه الأحكام هل يدل على نفي الحكم عما عداها؟

فقال الشافعي ومالك والأكثرون - من أصحابهما -: إنه يدل(١).

وإليه ذهب الأشعري، إذ احتج(٢) في إثبات خبر الواحد بقوله تعالى ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾(٣)، قال: هذا يدل على أن العدل بخلافه، واحتج في مسألة الرؤية بقوله تعالى ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾(٤) قال: وهذا يدل على أن المؤمنين بخلافهم(٥).

وقال جماعة من المتكلمين، ومنهم القاضي، وجماعة من

١ـ راجع مبحث مفهوم المخالفة في الاحكام للآمدي ٢١٤/٢، الإبهاج ٣٧١/١، التبصرة ص٢١٨، تيسير التحرير ١٠٠/١، التلويح على التوضيح ١٤٣/١، وتنقيح الفصول للقرافي ص١٧٠، وروضة الناظر مع شرحها ٢٠٣/٢.

٢ـ نهاية ١٩١ من ٢م.

٣ـ سورة الحجرات، آية "٦" وهي نهاية ١٧٢/ب من د.

٤ـ سورة المطففين، آية "١٥".

٥ـ في كتاب "أحكام القرآن" ٤٠/١ بسند البيهقي إلى المزني.. قال المزني سمعت ابن هرم القرشي يقول: سمعت الشافعي يقول في قول الله ـ عز وجل ـ ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ قال: فلما حجبهم في السخط، كان في هذا دليل على أنهم يرونه في الرضا.

حذاق الفقهاء، ومنهم ابن سريج: إن ذلك لا دلالة له(١).

- وهو الأوجه عندنا.

ويدل عليه مسالك:

الأول: أن إثبات زكاة السائمة مفهوم، أما نفيها عن المعلوفة - اقتباساً من مجرد الإثبات - لا يعلم إلا بنقل من أهل اللغة متواتر، أو جار مجرى المتواتر.

والجاري مجرى المتواتر، كعلمنا بأن قولهم «ضَرُوب» و «قَتُول» وأمثاله، للتكثير، وأن قولهم «عليم» و «أعلم» و «قدير» و «أقدر» للمبالغة، أعني: الأفعل.

أما نقل الآحاد، فلا يكفي، إذ الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله - تعالى - بقول الآحاد - مع جواز الغلط - لا سبيل إليه.

فإن قيل: فمن نفى المفهوم افتقر إلى نقل متواتر - أيضاً -.

قلنا: لا حاجة إلى حجة فيما لم يضعوه، فإن ذلك لا يتناهى، إنما الحجة على من يدعي الوضع.

١ـ وهو مذهب الحنفية، فراجع أصول السرخسي ٢٦٠/١، التلويح على التوضيح ١٤٤/١، كشف الأسرار ٢٥٦/٢.

وابن سريج: أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، أبو العباس، أحد كبار فقهاء الشافعية، ويطلق بعضهم عليه "الشافعي الصغير" له مصنفات كثيرة كما ذكر السبكي في الطبقات، منها "الرد على ابن داود في القياس" ولا أعرف أنه موجود الآن. توفي سنة ٣٠٦هـ وعمره ٥٧ عاماً. راجع طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٨٧/٢.

الثاني: حسن الاستفهام، فإن من قال «إن ضربك زيدٌ عامداً فاضربه»، حسن أن يقول «فإن ضربني خاطئاً، هل أضربه؟» وإذا قال «أخرج الزكاة من ماشيتك السائمة» حسن(١) أن يقول «هل أخرجها من المعلوفة؟»، وحُسْنُ الاستفهام يدل على أن ذلك غير مفهوم، فإنه لا يحسن(٢) في المنطوق، وحسن في السكوت عنه.

فإن قيل: حَسُن؛ لأنه قد لا يراد به النفي مجازاً.

قلنا: الأصل أنه إذا احتمل ذلك كان حقيقة، وإنما يرد إلى المجاز بضرورة دليل، ولا دليل.

المسلك الثالث: أنا نجدهم يعلقون الحكم على الصفة، تارة مع مساواة المسكوت عنه للمنطوق، وتارة مع المخالفة، [فالثبوت](٣) للموصوف معلوم منطوق، والنفي عن المسكوت محتمل، فليكن على الوقف إلى البيان بقرينة زائدة، ودليل آخر.

أما دعوى كونه مجازاً عند الموافقة، حقيقة عند المخالفة، فتحكم بغير دليل، يعارضه عكسه من غير ترجيح.

المسلك الرابع: أن الخبر عن ذي الصفة لا ينفي غير الموصوف، فإذا قال «قام الأسود» أو «خرج» أو «قعد» لم يدل على نفيه عن الأبيض، بل هو سكوت عن الأبيض.

١- نهاية ١٩٨/ب من ص.

٢- نهاية ١٩٢ من م٢.

٣- ساقطة من د.

وإن منع ذلك مانع - وقد قيل به - لزمه تخصيص اللقب والاسم العلم، حتى يكون قولك «رأيت(١) زيداً» نفياً للرؤية عن غيره، وإذا قال «ركب زيد» دل على نفي الركوب عن غيره، وقد تبع(٢) هذا بعضهم(٣).

وهو بهت واختراع على اللغات كلها.

فإن قولنا «رأيت زيداً» لا يوجب نفي رؤيته عن ثوب زيد ودابته وخادمه، ولا عن غيره، إذ يلزم أن يكون قوله «زيد عالم» كفراً؛ لأنه نفي للعلم عن الله، وملائكته، ورسله، وقوله «عيسى نبي الله» كفراً؛ لأنه نفي النبوة عن محمد - عليه السلام -، وعن غيره من الأنبياء.

فإن قيل(٤): هذا قياس الوصف على [اللقب](٥)، ولا قياس

١ـ نهاية ١٧٣/أ من د.

٢ـ ص، د: منع.

٣ـ نُقلَ القول بمفهوم اللقب عن الدقاق وأصحاب الإمام أحمد بن حنبل في الإحكام للآمدي ٢٣١/٢، وهو في التمهيد لابي الخطاب ٢٠٢/٢، ونسب النص عليه إلى الإمام أحمد وعزاه إلى بعض الشافعية ومالك وداود، واختار ابن قدامة خلافه. فراجع الروضة مع شرحها ٢٠٤/٢. أما صاحب نشر البنود فلم ينسبه لمالك بل قال: والقائل بحجيته ـ منا ـ أبو عبد الله ابن خُويزمَنْداد ١٠٣/١، واقتصر القرافي في التنقيح ص٢٧١ على نسبته للدقاق.

٤ـ نهاية ١٩٣ من ٢م.

٥ـ ص: الوصف، د: اللغة.

في اللغة.

قلنا: ما قصدنا به إلا ضرب مثال [للتنبيه](١)، حتى يعلم أن الصفة لتعريف الموصوف فقط، كما أن أسماء الأعلام لتعريف الأشخاص، ولا فرق بين قوله «في الغنم زكاة» في نفي الزكاة عن البقر والإبل، وبين قوله «في سائمة الغنم زكاة» في نفي الزكاة عن المعلوفة.

المسلك الخامس: أنا، كما [أنا](٢) لا نشك في أن للعرب طريقاً إلى الخبر عن مخبر واحد واثنين وثلاثة(٣)، اقتصاراً عليه، مع السكوت عن الباقي، فلها طريق - أيضاً - في الخبر عن الموصوف بصفة، فتقول «رأيت الظريف» و «قام الطويل» و «نكحت الثيب» و «اشتريت السائمة» و «بعت النخلة المؤبرة».

فلو قال بعد ذلك «نكحت البكر أيضاً» و «اشتريت المعلوفة أيضاً» لم يكن هذا مناقضاً للأول ورفعاً له وتكذيباً لنفسه، كما لو قال: «ما نكحت الثيب» و «ما اشتريت السائمة»، ولو فهم النفي كما فهم الإثبات، لكان الإثبات بعده تكذيباً، ومضاداً لما سبق.

* * *

١ـ م: لينتبه به.

٢ـ ساقطة من ص، د.

٣ـ نهاية ١/١٩٩ من ص.

وقد احتج القائلون بالمفهوم بمسالك:

الأول: أن الشافعي - رحمه الله - من جملة العرب، ومن علماء اللغة، وقد قال بدليل الخطاب(١).

وكذلك أبو عبيدة، من أئمة اللغة، وقد قال في قوله عليه السلام «لي الواجد ظلم يحل عرضه وعقوبته»(٢) فقال «دليله: أنّ من ليس بواجد لا يحل ذلك منه».

وفي قوله «لأن يمتليء جوف أحدكم قيحاً حتى يَرِيَهُ خير من أن(٣) يمتليء شعراً»(٤) فقيل إنه أراد: الهجاء والسب، أو هجو

١ـ تقدم ـ قريباً ـ نقل كلام الشافعي في قوله تعالى ﴿إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾.

٢ـ حديث "لي الواجد ظلم" أخرجه البخاري بلفظ "مطل الغني ظلم" فراجع البخاري (مع السندي) ٣٧/٢، وفي أبي داود: لي الواجد يحل عرضه وعقوبته. أبو داود (مع المعالم) ٤٦/٤، وكذلك في النسائي (مع السيوطي) ٣١٦/٧، والحاكم في المستدرك ١٠٢/٤، وقال صحيح، ووافقه الذهبي.

٣ـ نهاية ١٩٤ من ٢م.

٤ـ حديث "لأن يمتليء" أخرجه البخاري ومسلم. فراجع البخاري (مع السندي) ٧٤/٤، ومسلم (مع النووي) ١٥/١٥. يريه: من الوَرْي: وهو داء يفسد الجوف، ومعناه: قيحاً يأكل جوفه. وراجع النهاية في غريب الحديث ١٧٨/٥.

وأبو عبيدة: معمر بن المثنى، البصري، مولى بني تيم قريش، كان من أعلم الناس باللغة والأنساب، ولد سنة ١١٠هـ وتوفي سنة ٢٠٩هـ. من كتبه المشهورة: مجاز القرآن.. راجع معجم الأدباء ١٥٤/١٩، الأعلام ٢٧٢/٧.

الرسول - عليه السلام -، فقال «ذلك حرام، قليله وكثيره، امتلأ به الجوف أو قصر، فتخصيصه بالامتلاء يدل على أن ما دونه بخلافه، وأن من لم يتجرد للشعر ليس مراداً بهذا الوعيد».

والجواب: أنهما إن قالاه عن اجتهاد، فلا يجب تقليدهما، وقد صرحا بالاجتهاد، إذ قالا «لو لم يدل على النفي لما كان للتخصيص بالذكر فائدة».

وهذا الاستدلال معرض[1] للاعتراض - كما سيأتي -، فليس على المجتهد قبول قول من لم تثبت عصمته عن الخطأ فيما يظنه بأهل اللغة أو بالرسول.

وإن كان ما قالاه عن نقل، فلا يثبت هذا بقول الآحاد، ويعارضه أقوال جماعة أنكروه.

وقد قال قوم: لا تثبت اللغة بنقل أرباب المذاهب والآراء، فإنهم يميلون إلى نصرة مذاهبهم، فلا تحصل الثقة بقولهم.

المسلك الثاني: أن الله - تعالى - قال ﴿إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾[2].

فقال عليه السلام «لأزيدن على السبعين»[3].

١ـ نهاية ١٧٣/ب من د.

٢ـ سورة التوبة، آية "٨٠".

٣ـ رواه البخاري في صحيحه، فراجعه (مع السندي) ١٣٧/٣، وراجع فتح الباري ٣٣٧/٨ للاطلاع على توجيه العلماء لمعنى هذا الحديث. وقول الغزالي "والأظهر أنه غير

فهذا يدل على(1) أن حكم ما عدا السبعين بخلافه.

والجواب من أوجه:

الأول: أن هذا خبر واحد، لا تقوم به الحجة في إثبات اللغة، والأظهر: أنه غير صحيح؛ لأنه عليه السلام أعرف الخلق بمعاني الكلام، وذكر السبعين جرى مبالغة في اليأس وقطع الطمع عن الغفران، كقول القائل «اشفع أو لا تشفع وإن شفعت لهم سبعين مرة لم أقبل منك شفاعتك».

الثاني(2): أنه قال «لأزيدنَّ على السبعين» ولم يقل ليغفر لهم، فما كان ذلك لانتظار الغفران، بل لعله كان لاستمالة قلوب الأحياء منهم، لما رأى من المصلحة فيهم، ولترغيبهم في الدين، لا لانتظار غفران الله - تعالى - للموتى، مع المبالغة في اليأس وقطع الطمع.

الجواب الثالث: أن تخصيص نفي المغفرة بالسبعين أدل على جواز المغفرة بعد السبعين، أو على وقوعه؟

فإن قلتم: على وقوعه.

- فهو خلاف الإجماع.

وإن قلتم: على جوازه.

صحيح" غير صحيح، بل هو ثابت. وما سيذكره الغزالي من توجيهات، فهي مناسبة ومعقولة ممكنة.

1ـ نهاية 199/ب من ص.

2ـ نهاية 195 من م2.

- فقد كان الجواز ثابتاً بالعقل قبل الآية، فانتفى[1] الجواز المقدر بالسبعين، والزيادة ثبت جوازها بدليل العقل، لا بالمفهوم.

المسلك الثالث لهم: أن الصحابة قالوا: «الماء من الماء»[2] منسوخ بقول عائشة رضي الله عنها «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل»[3].

فلو لم يتضمن نفي الماء عن غير الماء، لما كان وجوبه بسبب آخر نسخاً له، فإنه لم ينسخ وجوبه بالماء، بل انحصاره عليه واختصاصه به.

والجواب من أوجه:

الأول: أن هذا نقل آحاد، ولا تثبت به اللغة.

الثاني: أنه إنما يصح عن قوم مخصوصين، لا عن كافة الصحابة، فيكون ذلك مذهباً لهم بطريق الاجتهاد، ولا يجب تقليدهم فيه.

الثالث: أنه يحتمل أنهم فهموا منه «أن كل الماء من الماء».

١- ص، د: فاستثنى.

٢- بهذا اللفظ أخرجه النسائي عن أبي أيوب، فراجع سنن النسائي (مع السيوطي) ١/١١٥، وأخرجه مسلم في صحيحه في قصة عتبان قال: يا رسول الله أرأيت الرجل يُعْجَل عن امرأته، ولم يمن، ماذا عليه، قال رسول الله ﷺ إنما الماء من الماء. فراجع مسلم (مع النووي) ٤/٣٦.

٣- تقدم تخريجه.

ففهموا من لفظ الماء المذكور - أولاً - العموم والاستغراق لجنس استعمال الماء، وفهموا - أخيراً - كون خبر التقاء الختانين نسخاً لعموم الأول(١)، لا لمفهومه ودليل خطابه(٢).

وكل عام أريد به الاستغراق، فالخاص بعده يكون نسخاً لبعضه، ويتقابلان إن(٣) اتحدت الواقعة.

الرابع: أنه نُقِلَ عنه - عليه السلام - أنه قال «لا ماء إلا من الماء» (٤)، وهذا تصريح(٥) بطرفي النفي والإثبات، كقوله عليه السلام «لا نكاح إلا بولي»(٦) و «لا صلاة إلا بطهور»(٧).

وروي: أنه أتى باب رجل من الأنصار، فصاح به، فلم يخرج ساعة، ثم خرج ورأسه يقطر ماء، فقال عليه السلام «عجلت عجلت،

١ـ نهاية ١٩٦ من ٢م.

٢ـ نهاية ١٧٤/أ من د.

٣ـ ص، د: وإن.

٤ـ لم أجده بهذا اللفظ، ووجدت في مسند أحمد أنه في زمن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ: اتفق الناس على أن الماء لا يكون إلا من الماء، إلا رجلين علي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل. مسند أحمد ١١٥/٥.

٥ـ نهاية ٢٠٠/أ من ص.

٦ـ تقدم تخريجه.

٧ـ تقدم تخريجه.

ولم تنزل، فلا تغتسل، فالماء من الماء»[1]، وهذا تصريح بالنفي.

فرأوا خبر التقاء الختانين ناسخاً لما فهم من هذه الأدلة.

الخامس: أنه قال في روايةٍ «إنما الماء من الماء»[2].

وقد قال بعض منكري المفهوم: إن هذا للحصر والنفي والإثبات، و[هذا لأنه][3] لا مفهوم للقب، والماء اسم لقب.

فدل: أنه مأخوذ من الحصر الذي دل عليه الألف واللام وقوله «إنما».

ولم يقل أحد من الصحابة: «إن المنسوخ مفهوم هذا اللفظ»، فلعل المنسوخ عمومه، أو حصره المعلوم لا بمجرد التخصيص، والكلام في مجرد التخصيص.

المسلك الرابع - قولهم: إن يعلى بن أمية قال لعمر - رضي الله عنه - ما بالنا نقصر وقد أمنا.

فقال: تعجبت مما تعجبت منه، فسألت النبي - عليه الصلاة والسلام - فقال: «هي صدقة تصدق الله بها عليكم، أو على عباده،

١ـ أخرجه البخاري ومسلم، ولم يذكر البخاري "الماء من الماء" وإنما أمره بالوضوء فقط، وفي مسلم "إنما الماء من الماء" وصاحب القصة هو عتبان بن مالك الأنصاري. فراجع البخاري (مع السندي) ٤٦/١، ومسلم (مع النووي) ٣٦/٤.

٢ـ تقدم تخريجه.

٣ـ ساقطة من م.

فاقبلوا صدقته»(١).

وتعجبهما من بطلان [مفهوم](٢) تخصيص قوله تعالى(٣) ﴿إن خفتم﴾.

قلنا: لأن الأصل الإتمام، واستثنى حالة الخوف، فكان الإتمام واجباً عند عدم الخوف، بحكم الأصل، لا بالتخصيص.

المسلك الخامس: أن ابن عباس - رضي الله عنهما - فهم من قوله «إنما الربا في النسيئة»(٤) نفي [تحريم](٥) ربا الفضل.

وكذا عقل من قوله تعالى ﴿فإن كان له إخوة فلأمه السدس﴾(٦) أنه إن كان له أخوان فلأمه الثلث(٧).

وكذلك قال «الأخوات لا يرثن مع الأولاد»، لقوله تعالى ﴿إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك﴾، فإنه: لما جعل

١ـ رواه مسلم في صحيحه، فراجع مسلم (مع النووي) ١٩٦/٥.

ويعلى بن أمية بن أبي عبيدة التميمي الحنظلي، حليف قريش، ويقال له: يعلى بن مُنْيَة، وهي أمُّه، وقيل: أم أبيه، شهد صفين مع علي بن أبي طالب، مات سنة ٤٧هـ. راجع الإصابة ٦٦٨/٣.

٢ـ ساقطة من ص، د.

٣ـ نهاية ١٩٧ من م٢.

٤ـ تقدم تخريجه.

٥ـ ساقطة من م، ص.

٦ـ سورة النساء، آية "١١".

٧ـ تقدم في حوار ابن عباس في عثمان ـ رضي الله عنهما ـ في مسألة أقل الجمع".

لها النصف بشرط عدم الولد، دل على انتفائه عند وجود الولد(١).

والجواب عن هذا من أوجه:

الأول: أن هذا غايته أن يكون مذهب ابن عباس، ولا حجة فيه.

الثاني: أن جميع الصحابة خالفوه في ذلك، فإن(٢) دل مذهبه عليه، دل مذهبم على نقيضه.

الثالث: أنه لم يثبت أنه دفع ربا الفضل بمجرد هذا اللفظ، بل ربما دفعه بدليل آخر، وقرينة أخرى.

الرابع: أنه لعله اعتقد(٣) أن البيع أصله على الإباحة، بدليل العقل، أو عموم قوله تعالى ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾(٤)، فإذا كان النهي قاصراً على النسيئة، كان الباقي حلالاً بالعموم ودليل العقل، لا بالمهفوم.

١ـ روى الحاكم والبيهقي أن ابن عباس سئل عن رجل توفي وترك ابنته وأخته لأبيه وأمه. فقال: للبنت النصف، وليس للأخت شيء، وما بقي فلعصبته. فقيل: إن عمر جعل للأخت النصف. فقال ابن عباس: أأنتم أعلم أم الله. قال الله ـ تعالى ـ ﴿إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك﴾ فقلتم أنتم "لها النصف وإن كان له ولد". راجع المستدرك للحاكم ٣٣٩/٤ وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. والسنن الكبرى للبيهقي ٢٣٣/٦، والتفسير بالمأثور للسيوطي ٢٥١/٢ وقال رواه ـ أيضاً ـ عبد الرزاق وابن المنذر. والآية في سورة النساء برقم ١٧٦.

٢ـ نهاية ٢٠٠/ب من ص.

٣ـ نهاية ١٧٤/ب من د.

٤ـ سورة البقرة، آية "١٧٥".

الخامس: أنه روي أنه قال: «لا ربا إلا في النسيئة»(1)، وهذا نص في النفي والإثبات، وقوله «إنما الربا في النسيئة» - أيضاً - قد أقر به بعض منكري المفهوم؛ لما فيه من الحصر.

المسلك السادس(2): أنه إذا قال «اشتر لي عبداً أسوداً» يفهم نفي الأبيض، وإذا قال «اضربه إذا قام»، يفهم المنع إذا لم يقم.

قلنا: هذا باطل.

بل الأصل منع الشراء والضرب إلا فيما أذن، والإذن قاصر، فبقي الباقي على النفي، وتولد منه درك الفرق بين الأبيض والأسود.

وعماد الفرق: إثبات ونفي.

ومستند النفي: الأصل.

ومستند الإثبات: الإذن القاصر.

والذهن إنما ينتبه للفرق عند الإذن القاصر على الأسود، فإنه يَذْكُرُ الأبيض، فيسبق إلى الأوهام العامية أن إدراك الذهن هذا الاختصاص والفرق من الذكر القاصر.

لا، بل هو عند الذكر القاصر، والآخر كان حاصلا في الأصل، فيذكره عند التخصيص، فكان حصول الفرق عنده، لا به.

فهذا مزلة القدم، وهو دقيق، ولأجله غلط الأكثرون.

1- وهي رواية الإمام البخاري في صحيحه، فراجع البخاري (مع السندي) ٢١/٢، ورواية "إنما الربا في النسيئة" رواية مسلم، فراجعه (مع النووي) ٢٥/١١.

2- نهاية ١٩٨ من ٢م.

ويدل عليه - أيضاً -: أنه لو عرض على البيع شاة، وبقرة، وغانماً، وسالماً، وقال «اشتر غانماً والشاة»، لسبق إلى الفهم الفرق بين غانم وسالم، وبين البقرة والشاة، واللقب لا مفهوم له - بالاتفاق عند كل محصل - إذ قوله «لا تبيعوا البر بالبر»[1] لم يدل على نفي الربا من غير الأشياء الستة بالاتفاق، ولو دل لانحسم باب القياس، فإن القياس فائدته: إبطال التخصيص، وتعديه الحكم من المنصوص إلى غيره.

لكن، مزلة القدم ما ذكرناه.

وهو جار في كل ما يتضمن الاقتطاع من أصل ثابت، كقوله «أنت طالق[2] إن دخلت[3] الدار»، فإن لم تدخل لم تطلق، لأن الأصل عدم الطلاق، لا لتخصيص الدخول.

بدليل: أنه لو قال «إن دخلت فلست بطالق»، فلا يقع إذا لم تدخل، لأنه ليس الأصل وقوع الطلاق، حتى يكون تخصيص النفي بالدخول موجباً للرجوع إلى الأصل عند عدم الدخول، وهذا واضح.

المسلك السابع: - وعليه تعويل الأكثرين، وهو السبب الأعظم في وقوع هذا الوهم -: أن تخصيص الشيء بالذكر لابد أن تكون له فائدة.

١- تقدم تخريجه.

٢- نهاية ١٩٩ من ٢م.

٣- نهاية ١/٢٠١ من ص.

فإن استوت «السائمة» و «المعلوفة»(١)، و«الثيب» و «البكر»، و «العمد» و «الخطأ»، فلم خصص البعض بالذكر والحكم شامل، والحاجة إلى البيان تعم القسمين، فلا داعي له إلى اختصاص الحكم، وإلا صار الكلام لغواً.

والجواب من أربعة أوجه:

الأول: أن هذا عكس الواجب، فإنكم جعلتم طلب الفائدة طريقاً إلى معرفة وضع اللفظ، وينبغي أن يفهم - أولا - الوضع، ثم ترتب الفائدة عليه، والعلم بالفائدة ثمرة معرفة الوضع، أما أن يكون الوضع تبع معرفة الفائدة فلا.

الثاني: هو أن عماد هذا الكلام أصلان:

أحدهما: أنه لابد من فائدة التخصيص.

والثاني: أنه لا فائدة إلا اختصاص الحكم.

والنتيجة: أنه الفائدة إذاً.

ومسلم أنه لابد من فائدة(٢). لكن، الأصل الثاني - وهو: «أنه لا فائدة إلا هذا» - غير مسلم، فلعل فيه فائدة، فليست الفائدة محصورة في هذا، بل البواعث على التخصيص كثيرة، واختصاص الحكم أحد البواعث.

فإن قيل: فلو كان له فائدة، أو عليه باعث سوى اختصاص

١ـ نهاية ١/١٧٥ من د.

٢ـ نهاية ٢٠٠ من ٢م.

الحكم لعرفناه.

قلنا: ولم قلتم: «إن كان فائدة ينبغي أن تكون معلومة لكم»!، فلعلها حاضرة، ولم تعثروا عليها، فكأنكم جعلتم عدم علم الفائدة علماً بعدم الفائدة، وهذا خطأ.

فعماد هذا الدليل هو الجهل بفائدة أخرى.

الثالث: - وهو قاصمة الظهر على هذا المسلك -: أن تخصيص اللقب لا يقول به محصل، فلم لم تطلبوا الفائدة فيه!

فإذا خصص الأشياء الستة في الربا، وعمم الحكم في المكيلات والمطعومات كلها، وخصص الغنم بالزكاة، مع وجوبها في الإبل والبقر، فما سببه مع استواء الحكم.

فيقال: لعل إليه[1] داعياً، من سؤال، أو حاجة، أو سبب لا نعرفه.

- فليكن كذلك في تخصيص الوصف.

الرابع: أن في تخصيص الحكم بالصفة الخاصة فوائد:

الأولى: أنه لو استوعب جميع محل الحكم لم يبق للاجتهاد مجال، فأراد بتخصيص بعض الألقاب والأوصاف بالذكر أن يعرض المجتهدين لثواب جزيل في الاجتهاد، إذ بذلك تتوفر دواعيهم على

١- نهاية ٢٠١/ب من ص.

العلم، ويدوم العلم محفوظاً، بإقبالهم(١)، ونشاطهم في الفكر والاستنباط، ولولا هذا لذكر لكل حكم رابطة عامة جامعة لجميع مجاري الحكم(٢)، حتى لا يبقى للقياس مجال.

الثانية: أنه لو قال «في الغنم زكاة»، ولم يخصص السائمة، لجاز للمجتهد إخراج السائمة عن العموم بالاجتهاد(٣) الذي ينقدح له، فخص السائمة بالذكر لتقاس المعلوفة عليها، إن رأى أنها في معناها، أو لا تلحق بها، فتبقى السائمة بمعزل عن محل الاجتهاد.

وكذلك لو قال «لا تبيعوا الطعام بالطعام»، ربما أدى اجتهاد مجتهد إلى إخراج البر والتمر.

فنص على ما لا وجه لإخراجه، وترك ما هو موكول إلى الاجتهاد، لا سيما ولو ذكر الطعام أو الغنم - وهو لفظ عام - لصار عند الواقفية محتملاً للعموم، [وللبُرِ خاصة، أو التمر خاصة](٤)، وللمعلوفة خاصة، وللسائمة خاصة، فأخرج المخصوص عن محل الوقف والشك، ورد الباقي إلى الاجتهاد؛ لما رأى فيه من اللطف والصَّلاح.

الثالثة: أن يكون الباعث على التخصيص للأشياء الستة عموم

١ـ ص: باقياً لهم.

٢ـ نهاية ٢٠١ من م٢.

٣ـ نهاية ١٧٥/ب من د.

٤ـ ساقطة من ص، د.

وقوع، أو خصوص سؤال، أو وقوع واقعة، أو اتفاق معاملة - فيها - خاصة، أو غير ذلك من أسباب لا نطلع عليها.

فعدم علمنا بذلك لا ينزل منزلة علمنا بعدم ذلك، بل نقول: «لعل إليه داعياً لم نعرفه»، فكذلك في الأوصاف.

المسلك الثامن: قولهم: إن التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة، وذلك يوجب الثبوت بثبوت العلة، والانتفاء بانتفائها.

والجواب: أن الخلاف في العلة والصفة واحد، فتعليق الحكم بالعلة يوجب ثبوته بثبوتها، أما انتفاؤه بانتفائها فلا، بل يبقى بعد(1) انتفاء العلة على ما يقتضيه الأصل.

وكيف، ونحن نجوّز تعليل الحكم بعلتين، فلو كان إيجاب القتل بالردّة نافياً(2) للقتل عند انتفائها، لكان إيجاب القصاص نسخاً لذلك النفي.

بل فائدة ذكر العلة: معرفة الرابطة - فقط -.

وليس من فائدته - أيضاً - تعدية العلة من محلها إلى غير محلها، فإن ذلك عرف بورود التعبد بالقياس، ولولاه لكان قوله «حرمت عليكم الخمر لشدتها» لا يوجب تحريم النبيذ المشتد، بل يجوز أن تكون العلة شدة الخمر خاصة، إلى أن يرد دليل وتعبد باتباع العلة، وترك الالتفات إلى الحل.

1- نهاية ٢٠٢ من م٢.

2- نهاية ٢٠٢/أ من ص.

المسلك التاسع: استدلالهم بتخصيصات في الكتاب والسنة، خالف الموصوف فيها غير الموصوف بتلك الصفات.

وسبيل الجواب عن جميعها: [أن ذلك](1) إما لبقائها على الأصل، أو معرفتها بدليل آخر، أو بقرينة.

ولو دل ما ذكروه لدلت تخصيصات في الكتاب والسنة لا أثر لها على نقيضه كقوله تعالى ﴿ومن قتله منكم متعمداً﴾(2) في جزاء الصيد، إذ يجب على الخاطىء، وقوله تعالى ﴿ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة﴾(3)، إذ تجب(4) على العامد عند الشافعي - رحمه الله -(5).

وقوله ﴿ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم﴾(6) الآية، وقوله في الخلع ﴿وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من

1ـ ساقطة من م.

2ـ سورة المائدة، آية "95".

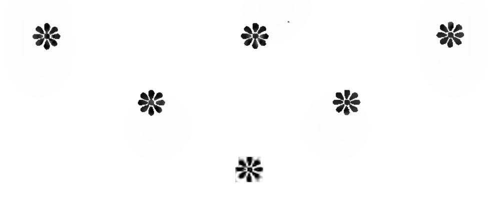
3ـ سورة النساء، آية "92".

4ـ نهاية 176/أ من د.

5ـ قال الشافعي: إذا وجبت كفارة القتل في الخطأ، وفي قتل المؤمن في دار الحرب كانت الكفارة في العمد أولى.. قال المزني: واحتج بأن الكفارة في قتل الصيد في الإحرام والحرم عمداً أو خطأ سواء إلا في المأثم، فكذلك كفارة القتل عمداً أو خطأ سواء إلا في المأثم. راجع مختصر المزني ص254 المطبوع بعد الجزء الثامن من كتاب الأم للشافعي.

6ـ سورة النساء، آية "101".

أهله وحكماً من أهلها﴾(١) وقوله عليه السلام «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها»(٢)، إلى أمثال له لا تحصى(٣).



١ـ سورة النساء، آية "٣٥".

٢ـ تقدم تخريجه.

٣ـ نهاية ٢٠٣ من ٢م.

القول

في

درجات دليل الخطاب

إعلم: أن توهم النفي من الإثبات على مراتب ودرجات، وهي ثمانية:

الأولى - وهي أبعدها، وقد أقر ببطلانها كل محصل من القائلين بالمفهوم -: وهو مفهوم اللقب.

كتخصيص الأشياء الستة في الربا(١).

الثانية: الاسم المشتق الدال على جنس.

كقوله «لا تبيعوا الطعام بالطعام»(٢) وهذا - أيضاً - يظهر إلحاقه باللقب، لأن الطعام لقب لجنسه، وإن كان مشتقاً مما يطعم، إذ لا تدرك تفرقة بين قوله «في الغنم زكاة» [و«في النعم زكاة»](٣) «وفي الماشية زكاة»، وإن كانت الماشية مشتقة - مثلاً -.

١- الأصناف الستة هي الواردة في حديث مسلم عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله ﷺ الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل..." راجع صحيح مسلم (مع النووي) ١٤/١١.

٢- لفظ الإمام مسلم في صحيحه "الطعام بالطعام.. مثلاً بمثل" فراجع صحيح مسلم (مع النووي) ٢٠/١١.

٣- ساقطة من م.

الثالثة: تخصيص الأوصاف التي تطرأ وتزول.

كقوله «الثيب أحق[1] بنفسها»[2] و «السائمة تجب فيها الزكاة»[3].

فلأجل أن السوم يطرأ ويزول، وربما يتقاضى الذهن طلب سبب التخصيص، وإذا لم يجد حمله على انتفاء الحكم.

- وهو - أيضاً - ضعيف.

ومنشؤه: الجهل [بمعرفة][4] الباعث على التخصيص.

الرابعة: أن يذكر الاسم العام، ثم تذكر الصفة الخاصة في معرض الاستدراك والبيان.

كما لو قال «في الغنم السائمة زكاة»[5] وكقوله «من باع نخلة مؤبرة فثمرها للبائع»[6] و «اقتلوا المشركين الحربيين».

فإنه ذكر الغنم، والنخلة، والمشركين، وهي عامة، فلو كان الحكم يعمها، لما أنشأ بعده استدراكاً.

لكن، الصحيح: أن مجرد هذا التخصيص من غير قرينة[7] لا

١ـ نهاية ٢٠٢/ب من ص.

٢ـ تقدم تخريجه.

٣ـ تقدم تخريجه.

٤ـ ص، د: بعدم معرفة.

٥ـ تقدم تخريجه.

٦ـ تقدم تخريجه.

٧ـ نهاية ٢٠٤ من ٢م.

مفهوم له.

فيرجع حاصل الكلام: إلى طلب سبب الاستدراك، ويجوز أن يكون له سبب - سوى اختصاص الحكم - لم نعرفه.

ووجه التفاوت بين هذه الصور: أن تخصيص اللقب يمكن حمله على أنه لم يحضره ذكر المسكوت عنه، ولذلك ذكر الأشياء الستة، فهذا احتمال، وهو الغفلة عن غير المنطوق به، والغفلة عن البكر عند التعرض للثيب أبعد، لأن ذكر الصفة بذكر ضدها يضعف هذا الاحتمال، فصار احتمال المفهوم أظهر.

وعند الاستدراك بعد التعميم انقطع هذا الاحتمال بالكلية، فظهر احتمال المفهوم، لانحسام أحد الاحتمالات الباعثة على التخصيص.

لكن(١)، وراء هذه احتمالات داعية إلى التخصيص، وإن لم نعرفها، فلا يحتج بما لا يعلم، فينظر إلى لفظه.

ومن تعرض «للغنم السائمة» و «النخلة المؤبرة» فهو ساكت عن «المعلوفة» و «غير المؤبرة»، كما لو قال «في السائمة»، و «في المؤبرة»، وكما لو قال «في سائمة الغنم زكاة».

الخامسة: الشرط.

وذلك أن يقول «إن كان كذا فافعل كذا» «وإن جاءكم كريم

١ـ نهاية ١٧٦/ب من د.

قوم فأكرموه»، و ﴿إن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن﴾(١).

وقد ذهب ابن سريج وجماعة من المنكرين للمفهوم: إلى أن هذا يدل على النفي.

والذي ذهب إليه القاضي: إنكاره(٢).

وهو الصحيح عندنا، على قياس ما سبق.

لأن الشرط يدل على ثبوت الحكم عند وجود الشرط فقط، فيقصر عن الدلالة على(٣) الحكم عند عدم الشرط.

أما أن يدل على عدمه(٤) عند العدم فلا.

وفرق بين أن لا يدل على الوجود، فيبقى على ما كان قبل الذكر، وبين أن يدل على النفي، فيتغير عما كان.

والدليل عليه: أنه يجوز تعليق الحكم بشرطين، كما يجوز بعلتين، فإذا قال «احكم بالمال للمدعي إن كانت له بينة، واحكم له بالمال إن شهد له شاهدان» لا يدل على نفي الحكم بالإقرار واليمين

١ـ سورة الطلاق، آية "٦".

٢ـ راجع الإحكام للآمدي ٢٣٦/٢ حيث نسب القول بالعدم عند عدم الشرط لابن سريج والهراس من أصحاب الشافعي والكرخي وأبي الحسين البصري.. وإلى خلافه ذهب القاضي أبو بكر والقاضي عبد الجبار وأبو عبد الله البصري. وراجع ـ أيضاً ـ المعتمد ١٥٢/١، وأصول السرخسي ٢٦٠/١ حيث وضح موقف الحنفية من هذا.

٣ـ نهاية ٢٠٥ من م٢.

٤ـ نهاية ٢٠٣/أ من ص.

والشاهد، ولا يكون الأمر بالحكم بالإقرار والشاهد واليمين نسخاً له ورفعاً للنص أصلاً، ولهذا المعنى جوّزناه بخبر الواحد.

وقوله تعالى ﴿وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن﴾ أنكر أبو حنيفة مفهومه(١)، لما ذكرناه.

ويجوز أن نوافق الشافعي في هذه المسألة(٢)، وإن خالفناه في المفهوم، من حيث إن انقطاع ملك النكاح يوجب سقوط النفقة، إلا ما استثنى، والحامل هي المستثنى، فتبقى الحائل(٣) على أصل النفي، وانتفت نفقتها لا بالشرط، لكن بانتفاء النكاح، الذي كان علة النفقة.

السادسة: قوله عليه السلام «إنما الماء من الماء»(٤) و «إنما الشفعة فيما لم يقسم»(٥) و «إنما الولاء لمن أعتق»(٦) و «إنما الربا

١ـ راجع بدائع الصنائع ٢٠٣٨/٤ لمعرفة مذهب الحنفية وأدلتهم.

٢ـ قال الشافعي في الأم ٢٣٧/٥: إذا وجب لمطلقة بصفة نفقة ففي ذلك دليل على أنه لا تجب نفقة لمن كان في غير صفتها من المطلقات.

٣ـ الحائل: التي لم تكن حاملاً. من قولهم: ناقة حائل: إذا حمل عليها فلم تَلْقَح. لسان العرب ١٨٩/١١.

٤ـ تقدم تخريجه.

٥ـ لفظ البخاري "إنما جعل الرسول ﷺ الشفعة فيما لم يقسم" راجع صحيح البخاري (مع السندي) ٧٦/٢، وفي مسلم قريب منه إلا أنه لا شاهد فيه لما نحن فيه. فراجع مسلم (مع النووي) ٤٦/١١.

٦ـ رواه البخاري ومسلم. فراجع البخاري (مع السندي) ٨٦/٢، ومسلم (مع النووي) ١٣٩/١٠.

في النسيئة»[1] و «إنما الأعمال بالنيات»[2].

وهذا قد أصر أصحاب أبي حنيفة وبعض المنكرين للمفهوم على إنكاره، وقالوا: إنه إثبات فقط، ولا يدل على الحصر.

وأقر القاضي: بأنه ظاهر في الحصر، محتمل للتأكيد؛ إذ قوله تعالى ﴿إنما الله إله واحد﴾[3] و ﴿إنما[4] يخشى الله من عباده العلماء﴾[5] يشعر بالحصر.

ولكن، قد يقول: «إنما النبي محمد» و «إنما العالم في البلد زيد» ويُرِدْ به[6] الكمال والتأكيد.

وهذا هو المختار عندنا - أيضاً -.

ولكن، خصص القاضي هذا بقوله «إنما» ولم يطرده في قوله «الأعمال بالنيات» و «الشفعة فيما لم يقسم» و«تحريمها التكبير وتحليلها التسليم»[7] «والعالم في البلد زيد».

١ـ تقدم تخريجه.

٢ـ تقدم تخريجه في حديث "لا عمل إلا بنية".

٣ـ سورة النساء، آية "١٧١".

٤ـ نهاية ٢٠٦ من م.

٥ـ سورة فاطر، آية "٢٨".

٦ـ نهاية ١٧٧/أ من د.

٧ـ حديث "مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم" أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجة وأحمد والحاكم وغيرهم. فراجع سنن أبي داود (مع المعالم) ٥٠/١ والترمذي (مع التحفة) وقال الترمذي: هذا الحديث أصح شيء في هذا الباب

وعندنا: أن هذا يلحق بقوله «إنما»، وإن كان دونه في القوة، لكنه ظاهر في الحصر - أيضاً -، فإنا ندرك التفرقة بين قول القائل «زيد صديقي» وبين قوله «صديقي زيد» وبين قوله «زيد عالم» وبين قوله «العالم زيد».

وهذا التحقيق، وهو أن الخبر لا يجوز أن يكون أخص[1] من المبتدأ، بل ينبغي أن يكون أعم منه أو مساوياً له.

فلا يجوز أن تقول «الحيوان إنسان» ويجوز أن تقول «الإنسان حيوان»، فإذا جعل «زيداً» مبتدأ وقال «زيد صديقي» جاز أن تكون الصداقة أعم من زيد، وزيد أخص من الصديق، لأن المبتدأ يجوز أن يكون أخص من الخبر.

أما إذا جعل «الصديق» مبتدأ فقال «صديقي زيد»، فلو كان له صديق آخر كان المبتدأ أعم من الخبر، والخبر أخص، وكان كقوله «اللون سواد» و «الحيوان إنسان»، وذلك ممتنع، وإن كان عكسه جائزاً.

فإن قيل: يجوز أن يقول «صديقي زيد وعمرو - أيضاً -» و «الولاء لمن أعتق، ولمن كاتب، ولمن باع بشرط العتق»، ولو كان للحصر لكان هذا نقضاً له.

وأحسن. وصحيح سنن ابن ماجة ٥١/١ والمستدرك ١٣٢/١ وقال الحاكم: صحيح الإسناد، على شرط مسلم، ولم يخرجاه.

١ـ نهاية ٢٠٧/ب من ص.

قلنا: هو للحصر[1] بشرط أن لا يقترن به قبل الفراغ من الكلام ما يغيره، كما أن «العشرة» لمعناها، بشرط أن لا يتصل بها الاستثناء، وقوله «اقتلوا المشركين» ظاهر في الجميع، بشرط أن لا يقول «إلا زيداً».

السابعة: مدّ الحكم إلى غاية بصيغة «إلى» و «حتى».

كقوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾[2]، ﴿فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره﴾[3]، وقوله تعالى ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد﴾[4].

وقد أصر على إنكار هذا أصحاب أبي حنيفة وبعض المنكرين للمفهوم.

وقالوا: هذا نطق بما قبل الغاية، وسكوت عما بعد الغاية، فيبقى على ما كان قبل النطق.

وأقر القاضي بهذا؛ لأن قوله تعالى ﴿حتى تنكح زوجاً غيره﴾ و ﴿حتى يطهرن﴾ ليس كلاماً مستقلاً، فإن لم يتعلق بقوله ﴿ولا تقربوهن﴾ وقوله ﴿فلا تحل له﴾ فيكون لغواً من الكلام.

وإنما صح، لما فيه من إضمار[5]، وهو قوله: ﴿حتى يطهرن﴾،

1ـ نهاية ٢٠٧ من م٢.

2ـ سورة البقرة، آية "٢٢٢".

3ـ سورة البقرة، آية "٢٣٠".

4ـ سورة التوبة، آية "٢٩".

5ـ د: احتساب.

فاقربوهن، ﴿حتى تنكح﴾ فتحل.

ولهذا يقبح الاستفهام إذا قال «لا تعط(١) زيداً حتى يقوم» فلو قال «[أوَ](٢) اعطه إذا قام؟» فلا يحسن، إذ معناه أعطه إذا قام.

ولأن الغاية نهاية، ونهاية الشيء مَقْطَعُهُ، فإن لم يكن مقطع، فلا يكون نهاية، فإنه إذا قال «اضربه حتى يتوب» فلا يحسن معه أن يقول «وهل اضربه إن تاب».

وهذا، وإن كان له ظهور ما، ولكن لا ينفك عن نظر، إذ يحتمل أن يقال: «كل ما له ابتداء فغايته مقطع لبدايته، فيرجع الحكم بعد الغاية(٣) إلى ما كان قبل البداية، فيكون الإثبات مقصوراً [و](٤) ممدوداً إلى الغاية المذكورة(٥)، ويكون ما بعد الغاية كما قبل البداية».

فإذاً: هذه الرتبة أضعف في الدلالة على النفي مما قبلها.

الرتبة الثامنة: «لا عالم في البلد إلا زيد».

وهذا قد أنكره غلاة منكري المفهوم.

وقالوا: هذا نطق بالمستثنى عنه، وسكوت عن المستثنى، فما

١ـ نهاية ١٧٧/ب من د.

٢ـ ساقطة من م.

٣ـ نهاية ٢٠٨ من م٢.

٤ـ م: أو.

٥ـ نهاية ٢٠٤/أ من ص.

خرج بقوله «إلا» فمعناه أنه لم يدخل في الكلام، فصار الكلام مقصوراً على الباقي.

وهذا ظاهر البطلان؛ لأن هذا صريح في النفي والإثبات، فمن قال «لا إله إلا الله» لم يقتصر على النفي، بل أثبت لله - تعالى - الألوهية، ونفاها عن غيره، ومن قال «لا عالم إلا زيد، ولا فتى إلا علي، ولا سيف إلا ذو الفِقَار» فقد نفى وأثبت قطعاً.

وليس كذلك قوله «لا صلاة إلا بطهور»(١) و «لا نكاح إلا بولي»(٢) و «لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء»(٣)، [فإن](٤) هذا صيغة الشرط، ومقتضاها «نفي المنفي عند انتفاء [الشرط»، أما وجوده عند وجود الشرط](٥) فليس منطوقاً به، بل تفسد الصلاة مع الطهارة لسبب آخر، وكذلك النكاح مع الولي، والبيع مع المساواة.

وهذا على وفق قاعدة المفهوم، فإن إثبات الحكم عند ثبوت وصف لا يدل على إبطاله عند انتفائه، بل يبقى على ما كان قبل النطق، وكذلك نفيه عند انتفاء(٦) شيء لا يدل على إثباته عند ثبوت

١ــ تقدم تخريجه.

٢ــ تقدم تخريجه.

٣ــ تقدم تخريجه.

٤ــ ساقطة من م.

٥ــ ساقطة من م.

٦ــ د: ابتداء.

ذلك الشيء، بل يبقى على ما كان قبل النطق، ويكون المنطوق به النفي عند الانتفاء فقط.

بخلاف قوله «لا إله إلا الله»(١) و «لا عالم إلا زيد»، لأنه إثبات ورد على النفي، والاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي.

وقوله «لا صلاة» ليس فيه تعرض للطهارة، بل للصلاة فقط، وقوله «إلا بطهور» ليس إثباتاً للصلاة، بل للطهور الذي لم يتعرض له في الكلام، فلا يفهم منه إلا الشرط(٢).

* * *

* *

*

١ـ نهاية ٢٠٩ من م٢.

٢ـ نهاية ١٧٨/أ من د.

«مسألة»

القائلون بالمفهوم أقروا بأنه لا مفهوم لقوله ﴿وإن خفتم شقاق بينهما﴾ [1]، ولا لقوله «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها» [2]، لأن الباعث على التخصيص العادة، لأن الخلع لا يجري إلا عند الشقاق، والمرأة لا تنكح نفسها إلا إذا أبى الولي.

وكذلك القائلون بمفهوم اللقب قالوا: لا مفهوم لقوله «صبوا عليه ذنوباً من ماء» [3] و «ليستنج بثلاثة [4] أحجار» [5] لأنه ذكرهما لكونهما غالبين.

وإذا كان يسقط المفهوم بمثل هذا الباعث، فحيث لم يظهر لنا الباعث، احتمل أن يكون ثم باعث لم يظهر لنا، فكيف يبنى الحكم على عدم ظهور الباعث لنا.

فإن قيل: فلو انتفى الباعث المخصص في علم الله - تعالى -، واستوت الحاجة في المذكور والمسكوت، واستويا في الذكر، ولم يكن أحدهما منسياً، فهل يجوز للنبي - عليه السلام - أن يخص

١ـ سورة النساء، آية "٣٥".

٢ـ تقدم تخريجه.

٣ـ رواه البخاري ومسلم، راجع البخاري (مع السندي) ٥٢/١، ومسلم (مع النووي) ١٩٠/٣.

٤ـ نهاية ٢٠٤/ب من ص.

٥ـ تقدم تخريجه.

أحدهما بالذكر.

فإن جوزتم، فهو نسبة له إلى اللغو والعبث، وكان كقوله «يجب الصوم على الطويل الأبيض»، فقلنا «وهل يجب على القصير الأسود؟»، فقال «نعم»، قلنا «فلم خصصت هذا بالذكر!»(١)، فقال «بالتشهي والتحكم».

فلا شك أنه ينسب إلى خلاف الجِد، ويصلح ذلك لأن [يلعب به، ويضحك](٢) منه، كما يقول القائل «اليهودي إذا مات لا يبصر»، فيكون ذلك هزؤاً.

فثبت بهذا: أن هذا دليل إن لم يكن باعث، فإذا لم يظهر، فالأصل عدمه، أما إسقاط دلالته لتوهم باعث على التخصيص سوى اختصاص الحكم به، [فهو دفع](٣) للدلالة بالتوهم.

قلنا: ما ذكرتموه مسلم، وهو أيضاً جار في تخصيص اللقب، واليهودي اسم لقب، ويستقبح تخصيصه، ولا مفهوم للقب؛ لأن ذلك يحسم سبيل القياس.

وإنما أسقط مفهوم اللقب، لأنه ليس فيه دلالة من حيث اللفظ، بل هو نطق بشيء، وسكوت عن شيء، فينبغي أن يقال «فلم سكت عن البعض ونطق بالبعض»، فنقول «لا ندري، فإن ذلك يحتمل

١ــ نهاية ٢١٠ من ٢م.

٢ــ م: يلقب به ليضحك منه.

٣ــ م: فهو رفع، د: دفع.

أن يكون بسبب اختصاص الحكم، ويحتمل أن يكون بسبب آخر، فلا يثبت الاختصاص بمجرد احتمال ووهم».

وكذلك تخصيص الوصف(1)، ولا فرق.

فإذاً: لسنا ندرأ الدليل بالوهم، بل الخصم يبني الدليل على الوهم، فإنه ما لم ينتف سائر البواعث، لا يتعين باعث اختصاص الحكم، وتقدير انتفاء البواعث وَهْم مجرد.

وأما قول القائل «اليهودي إذا مات لا يبصر»، فليس استقباحه للتخصيص، بل لأنه ذكر ما هو جلي، فإنه لو قال «الإنسان إذا مات لم يبصر» أو «الحيوان إذا مات لا يبصر»(2) استقبح ذلك، لأنه(3) تعرض لما هو واضح(4) في نفسه.

فإن تعرض لمشكل، فلا يستقبح التخصيص في كل مقام، كقوله «العبد إذا وقع في الحج لزمته الكفارة»، فهذا لا يستقبح، وإن شاركه الحر، وكقوله «الإنسان لا يتحرك إلا بالإرادة، ولا يريد إلا بعد الإدراك»، فلا يستقبح، وإن كان سائر الحيوان شاركه فيها.

هذا تمام التحقيق في المفهوم، وبه تمام النظر في الفن الثاني، وهو اقتباس الحكم من اللفظ، لا من حيث صيغته ووضعه، بل

1- في نسخة غير واضحة، وربما تكون «السؤال».

2- نهاية 205/أ من ص.

3- نهاية 178/ب من د.

4- نهاية 211 من م2.

من حيث فحواه وإشارته.

ولم يبق إلا الفن الثالث، وهو اقتباس الحكم من حيث معناه ومعقوله، وهو القياس، والقول فيه طويل.

ونرى: أن نلحق بآخر الفن الثاني القول في فعل رسول الله ﷺ، وسكوته، ووجه دلالته على الأحكام، فإنه قد يظن أنه نازل منزلة القول في الدلالة.

ثم بعد الفراغ منه نخوض في الفن الثالث، [ونشرح][1] القياس.

* * *
* *
*

١ـ ص، م: وهو شرح.

القـــول في
دلالة أفعال النبي
«عليه السلام»
وسكوته واستبشاره

وفيه فصول

الفصل الأول

في

دلالة الفعل

ونقدم عليه مقدمة في عصمة الأنبياء .

فنقول: لما ثبت ببرهان العقل صدق الأنبياء ، وتصديق الله - تعالى - إياهم بالمعجزات، فكل ما يناقض مدلول المعجزة فهو محال عليهم، بدليل العقل.

ويناقض مدلول المعجزة جواز الكفر(١) والجهل بالله - تعالى -، وكتمان رسالة الله، والكذب، والخطأ ، والغلط فيما يبلغ، والتقصير في التبليغ، والجهل بتفاصيل الشرع الذي أمر بالدعوة إليه.

أما ما يرجع إلى مقارفة الذنب فيما يخصه ولا يتعلق بالرسالة، فلا يدل على عصمتهم عنه - عندنا - دليل العقل.

بل دليل التوقيف والإجماع قد دل على عصمتهم عن الكبائر ، وعصمتهم - أيضاً - عما يصغر أقدارهم من القاذورات، كالزنا ، والسرقة، واللواط.

أما الصغائر فقد أنكرها جماعة، وقالوا: «الذنوب كلها

١ـ نهاية ٣١٢ من ٢م.

كبائر»، فأوجبوا عصمتهم عنها[1].

والصحيح: أن من الذنوب صغائر، وهي التي تكفرها الصلوات الخمس، واجتناب[2] الكبائر، كما ورد في الخبر، وكما قررنا حقيقته في كتاب التوبة، من كتاب إحياء علوم الدين[3].

فإن قيل: لِمَ لَمْ تثبت عصمتهم بدليل العقل!، لأنهم لو لم يعصموا، لنفرت قلوب الخلق عنهم.

قلنا: لا يجب - عندنا - عصمتهم من جميع ما ينفر.

فقد كانت الحرب سجالاً بينه وبين الكفار، وكان ذلك ينفر قلوب قوم عن الإيمان، ولم يعصم عنه، وإن ارتاب[4] المبطلون، مع أنه

١- في تفسير قوله تعالى ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم...﴾ سورة النساء، (٣١): إن من نظر إلى نفس المخالفة - كما قال بعضهم لا تنظر إلى صغر الذنب ولكن انظر إلى من عصيت - كانت الذنوب بهذه النسبة كلها كبائر. وعلى هذا النحو يخرج كلام القاضي أبي بكر، والأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني وأبي المعالي وأبي نصر عبد الرحيم القشيري قالوا: إنما يقال لبعضها صغيرة بالإضافة إلى ما هو أكبر منها، كما يقال للزنا صغيرة بالإضافة إلى الكفر. راجع الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٥٩/٥.

٢- نهاية ٢٠٥/ب من ص.

٣- راجع (إحياء علوم الدين) ١٦/٤، وقد أورد في هذا قول الرسول ﷺ «الصلوات كفارات لما بينهن إلا الكبائر» وهو حديث صحيح أخرجه مسلم وغيره على اختلاف وزيادة في الألفاظ. راجع تخريج أحاديث إحياء علوم الدين - جمع الحداد - ٢٠٩٢/٥.

٤- نهاية ١٧٩/أ من د.

حفظ عن الخط والكتابة كي لا يرتاب المبطلون، وقد ارتاب جماعة بسبب النسخ، كما قال - تعالى - ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر﴾(١)، وجماعة بسبب المتشابهات، فقالوا: كان يقدر على كشف الغطاء لو كان نبياً، ليتخلص(٢) الخلق من كلمات الجهل والخلاف(٣)، كما قال - تعالى - ﴿فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله﴾(٤).

وهذا، لأن نفي المنفرات ليس بشرط دلالة المعجزة.

هذا حكم الذنوب.

أما النسيان والسهو، فلا خلاف في جوازه عليهم فيما يخصهم من العبادات.

ولا خلاف في عصمتهم فيما(٥) يتعلق بتبليغ الشرع والرسالة، فإنهم كلفوا تصديقه جزماً، ولا يمكن التصديق مع تجويز الغلط.

وقد قال قوم: يجوز عليه الغلط فيما شرعه بالاجتهاد، لكن لا يقرّ عليه.

١ـ سورة النحل، آية "١٠١".

٢ـ م: لخلص.

٣ـ نهاية ٢١٣ من ٢م.

٤ـ سورة آل عمران، آية "٧".

٥ـ م: بما.

وهذا على مذهب من يقول المصيب واحد من المجتهدين، أما من قال «كل مجتهد مصيب»، فلا يتصور الخطأ عنده في اجتهاد غيره، فكيف في اجتهاده!

* * *

رجعنا إلى المقصود، وهو أفعاله عليه السلام.

فما عرف بقوله أنه تعاطاه بياناً للواجب، كقوله عليه السلام «صلوا كما رأيتموني أصلي»[1] و «خذوا عني مناسككم»[2].

أو علم - بقرينة الحال - أنه إمضاء لحكم نازل، كقطع يد السارق من الكوع[3].

فهذا دليل وبيان.

وما عرف أنه خاصيته، فلا يكون دليلاً في حق غيره.

١ـ تقدم تخريجه.

٢ـ تقدم تخريجه.

٣ـ روى الدارقطني: أن النبي ﷺ أمر بسارق رداء صفوان أن يقطع من المفصل.. التعليق المغني على الدارقطني ٢٠٥/٣. ونصب الراية ٣٧٠/٣ وفيها نقلاً عن الهداية: صح عن النبي ﷺ قطع يمين السارق من الزند.. وكذلك في الدراية ١١١/٢. وفي المغني ١٢١/٩ أن أبا بكر وعمر قالا: اقطعوا يمين السارق من الكوع. قال ابن قدامة: ولا مخالف لهما من الصحابة. والمفْصَل: كل ملتقى عظمين من الجسد. والكوع: طرف الزند الذي يلي أصل الإبهام. فراجع لسان العرب ٣١٦/٨، ٥٢١/١١.

وأما ما لم يقترن به بيان في نفي ولا إثبات.

فالصحيح - عندنا -: أنه لا دلالة له، بل هو متردد بين الإباحة، والندب، والوجوب، وبين أن يكون مخصوصاً به، وبين أن يشاركه غيره فيه، ولا يتعين واحد من هذه الأقسام إلا بدليل زائد، بل يحتمل الحظر - أيضاً - عند من يجوّز عليهم الصغائر.

وقال قوم: إنه[1] على الحظر[2].

وقال قوم: على الإباحة[3].

وقال قوم: على الندب.

١ـ نهاية ٢٠٦/أ من ص.

٢ـ لعل القول بالحظر لازم للقول بالوقف بالمعنى الذي نقل عن الكرخي حيث قال (إن عُلمَ صفة فعله أنه فَعَلَه واجباً أو ندباً، فإنه يتبع فيه بتلك الصفة، وإن لم يعلم فإنه يثبت فيه صفة الإباحة. ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتاً إلا بقيام دليل) قال السرخسي: إن هذا القائل إن كان يمنع الأمة من أن يفعلوا مثل فعله، بهذا الطريق، ويلومهم على ذلك، فقد أثبت صفة الحظر في الاتباع. راجع أصول السرخسي ٨٧/٢، وكذلك راجع الإحكام للآمدي ١٣/١، وتنقيح الفصول ص٢٢٨. ويبدو أن التحقيق في نسبة كل قول إلى صاحبه صعب، إذ تختلف الروايات عن الأئمة. فكل ينسب رأياً معيناً بناء على ما يراه من فتوى لإمام في مسألة ما.. وإلا فلا يعرف أنهم نصوا على آرائهم في هذه المسألة نصاً واضحاً محدداً. إلا ما كان عن أصحاب التآليف كإمام الحرمين في البرهان فإنه يقول بالإباحة ٤٩٤/١، ولعل الغزالي نهج منهج عدم النسبة لمعين من أجل هذا الاختلاف في الروايات.

٣ـ نهاية ٢١٤ من م٢.

وقال قوم: على الوجوب إن كان في العبادات، [وإن كان في العادات](١) فعلى الندب، ويستحب التأسي به.

وهذه تحكمات، لأن الفعل لا صيغة له، وهذه الاحتمالات متعارضة.

ونحن نفرد كل واحد بالإبطال:

* * *

أما إبطال الحمل على الحظر: فهو أن هذا خَيَال مَنْ رأى الأفعال قبل ورود الشرع على الحظر، قال «وهذا الفعل لم يرد فيه شرع، ولا يتعين بنفسه لإباحة ولا لوجوب، فيبقى على ما كان».

- فلقد صدق في إبقاء الحكم على ما كان، وأخطأ في قوله «بأن الأحكام قبل الشرع على الحظر» وقد أبطلنا ذلك.

ويعارضه قول من قال «إنها على الإباحة» وهو أقرب من الحظر.

ثم يلزم منه تناقض: وهو أن يأتي بفعلين متضادين، في وقتين، فيؤدي إلى أن يحرم الشيء وضده، وهو تكليف محال.

* * *

١ـ ساقطة من ص.

أما إبطال الإباحة: فهو أنه إن أراد[1] به «أنه أطلق لنا مثل ذلك»، فهو تحكم، لا يدل عليه عقل.

وإن أراد به «أن الأصل في الأفعال نفي الحرج فيبقى على ما كان قبل الشرع»، [فهو حق][2]، وقد كان كذلك قبل فعله، فلا دلالة إذاً لفعله.

*　*　*

أما إبطال الحمل على الندب: فإنه تحكم، إذ[3] لم يحمل على الوجوب لاحتمال كونه ندباً، فلا يحمل على الندب[4] لاحتمال كونه [واجباً، بل لاحتمال كونه][5] مباحاً.

وقد تمسكوا بشبهتين:

الأولى: أن فعله يحتمل الوجوب والندب، والندب أقل درجاته، [فيحمل عليه][6].

١ـ نهاية ١٧٩/ب من د.

٢ـ د: فهو تحكم حق.

٣ـ م: إذا.

٤ـ نهاية ٢١٥ من ٢م.

٥ـ ساقطة من د.

٦ـ ساقطة من ص، د.

قلنا: إنما يصح ما ذكروه لو كان الندب داخلاً في الوجوب، ويكون [الوجوب ندباً][1] وزيادة، وليس كذلك، إذ يدخل جواز الترك في حد الندب دون حد الوجوب.

وأقرب ما قيل فيه:

الحمل على الندب لا سيما في العبادات.

أما في العادات، فلا أقل من حمله على الإباحة، لا بمجرد الفعل، ولكن نعلم أن الصحابة كانوا يعتقدون في كل فعل له أنه جائز، ويستدلون به على الجواز.

ويدل هذا على نفي الصغائر عنه، فكانوا يتبركون[2] بالاقتداء به في العادات.

لكن هذا - أيضاً - ليس بقاطع؛ إذ يحتمل أن يكون استدلالهم بذلك مع قرائن حسمت بقية الاحتمالات، وكلامنا في مجرد الأفعال دون قرينة.

ولا شك في أن ابن عمر لما رآه مستقبل بيت المقدس في قضاء حاجته[3]، استدل به على كونه مباحاً إذا كان في بناء، لأنه كان في البناء، ولم يعتقد أنه ينبغي أن يقتدي به فيه، لأنه خلا بنفسه، فلم يكن يقصد إظهاره ليعلم بالقرينة قصده الدعاء إلى

١ـ ص: الندب واجباً.

٢ـ نهاية ٢٠٦/ب من ص.

٣ـ تقدم تخريجه.

الاقتداء.

فتبين من هذا: أنهم اعتقدوا أن ما فعله مباح، وهذا يدل(١) على أنهم لم يجوّزوا عليه الصغائر، وأنهم لم يعتقدوا الاقتداء في كل فعل، بل ما تقترن به قرينة تدل على إرادته البيان بالفعل.

الثانية: التمسك بقوله ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾(٢).

فأخبر أن لنا التأسي، ولم يقل «عليكم التأسي»، فيحمل على الندب لا على الوجوب.

قلنا: الآية حجة عليكم؛ لأن التأسي به في إيقاع الفعل [على الوجه الذي أوقع](٣)، فما أوقعه واجباً أو مباحاً إذا أوقعناه على وجه الندب لم نكن مقتدين به، كما أنه إذا قصد الندب فأوقعناه واجباً خالفنا التأسي.

فلا سبيل إلى التأسي به قبل معرفة قصده، [ولا يعرف قصده](٤) إلا بقوله أو بقرينة.

ثم نقول: إذا انقسمت أفعاله إلى الواجب والندب، لم يكن من يحمل الكل على الوجوب متأسياً، ومن يجعل الكل - أيضاً - ندباً

١ــ نهاية ٢١٦ من ٢م.

٢ــ سورة الأحزاب، آية "٢١".

٣ــ م: الذي أوقعه على ما أوقعه.

٤ــ ساقطة من د.

متأسياً، بل كان(١) النبي - عليه السلام - [لا يفعل](٢) ما لا يَدْري، فمن فعل ما لا يدري - على أي وجه فعله - لم يكن متأسياً.

أما إبطالُ الحمل على الوجوب، فإن ذلك لا يعرف بضرورة عقل، ولا نظر، ولا بدليل قاطع، فهو تحكم؛ لأن فعله متردد بين الوجوب والندب، وعند من لم يوجب عصمته من الصغائر يحتمل الحظر - أيضاً -، فَلِمَ يتحكم بالحمل على الوجوب!

ولهم شبه:

الأولى - قولهم -: لابد من وصف فعله بأنه حق وصواب ومصلحة؛ ولولاه لما أقدم عليه، ولا تُعُبِدَ به.

قلنا: جملة ذلك مسلم في حقه خاصة، ليخرج به عن(٣) كونه محظوراً.

وإنما الكلام في حقنا، وليس يلزم الحكم بأن ما كان في حقه حقاً وصواباً ومصلحة كان في حقنا كذلك، بل لعله مصلحة بالإضافة إلى صفة النبوة أو صفة هو يختص بها، ولذلك خالفنا في جملة من الجائزات والواجبات والمحظورات.

بل اختلف المقيم والمسافر، والحائض والطاهر في الصلوات، فَلِمَ يمتنع اختلاف النبي والأمة!

١- نهاية ١٨٠/أ من د.

٢- م: يفعل.

٣- نهاية ٢١٧ من م٢.

الثانية: أنه ﷺ نبي، وتعظيم النبي واجب، والتأسي به تعظيم.

قلنا: تعظيم الملك في الانقياد له فيما يأمر وينهى، لا في التربع إذا تربع، ولا في الجلوس على السرير إذا جلس عليه.

فلو نذر الرسول أشياء، لم يكن تعظيمه في أن ننذرها مثل ما نذرها، ولو طلق، أو باع، أو اشترى، لم يكن تعظيمه في التشبه به.

الثالثة: أنه لو لم يتابع في أفعاله، لجاز أن لا يتابع في أقواله، وذلك تصغير لقدره، وتنفير[1] للقلوب عنه.

قلنا: هذا هذيان؛ فإن المخالفة في القول عصيان له، وهو مبعوث للتبليغ حتى يطاع في أقاويله، لأن قوله متعد إلى غيره، وفعله قاصر عليه.

وأما التنفير، فقد بينا أنه لا التفات إليه.

ولو كان ترك التشبه به تصغيراً له، لكان تركنا للوصال، وتركنا نكاح تسع، بل تركنا دعوى النبوة تصغيراً.

فاستبان: أن هذه خيالات.

وأن التحقيق: أن الفعل متردد، كما أن اللفظ المشترك - [كالجون] [2] [والقرء][3] - متردد، فلا يجوز حمله[4] على أحد

١ـ د: ومغير.

٢ـ ساقطة من م.

٣ـ ساقطة من ص.

٤ـ م: فعله.

الوجوه إلا بدليل زائد.

الرابعة: تمسكهم بآي من الكتاب:

كقوله - تعالى - ﴿واتبعوه﴾[1]، وأنه يعم الأقوال والأفعال.

وكقوله - تعالى - ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾[2] وقوله ﴿وما أتاكم الرسول فخذوه﴾[3]، وأمثاله.

- وجميع ذلك يرجع إلى قبول أقواله، وغايته أن يعم الأقوال والأفعال، وتخصيص العموم ممكن، ولذلك لم يجب على الحائض والمريض موافقته[4]، مع أنهم مأمورون بالاتباع[5] والطاعة.

الخامسة - وهي أظهرها -: تمسكهم بفعل الصحابة:

وهو أنهم واصلوا الصيام لما واصل[6].

وخلعوا نعالهم في الصلاة لما خلع[7].

وأمرهم عام الحديبية بالتحلل بالحلق، فتوقفوا، فشكا إلى أم

١ـ سورة الأعراف، آية "١٥٨".

٢ـ سورة النور، آية "٦٣".

٣ـ سورة الحشر، آية "٧".

٤ـ نهاية ١٨٠/ب من د.

٥ـ نهاية ٢٠٧/ب من ص.

٦ـ تقدم تخريجه.

٧ـ رواه أبو داود وأحمد والحاكم والدارقطني. فراجع أبو داود (مع المعالم) ٤٢٧/١ وأحمد ٩٢/٣، والحاكم ١٣٩/١ وقال على شرط البخاري ولم يخرجاه. ووافقه الذهبي، والدارقطني (مع التعليق المغني) ٣٩٩/١، والتلخيص الحبير ٢٧٨/١.

سلمة، فقالت «اخرج إليهم واذبح واحلق»، ففعل، فذبحوا وحلقوا مسارعين(١).

وأنه خلع خاتمه، فخلعوا(٢).

وبِأنَّ عمر كان يقبل الحجر ويقول «إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت النبي - عليه السلام - يقبلك ما قبلتك»(٣).

وبأنه قال - في جواب من سأل أم سلمة عن قبلة الصائم - فقال «ألا أخبرته أني أقبل وأنا صائم»(٤).

وكذلك الصحابة - رضي الله عنهم - بأجمعهم اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين، فقالت عائشة - رضي الله عنها -: «فعلته أنا ورسول الله، فاغتسلنا»، فرجعوا إلى ذلك(٥).

١ـ رواه البخاري، فراجع صحيح البخاري (مع السندي) ١٢٢/١.

٢ـ رواه البخاري ومسلم، فراجع صحيح البخاري (مع السندي) ٢٦٠/٤، ومسلم (مع النووي) ٦٦/١٤.

٣ـ رواه البخاري ومسلم، فراجع صحيح البخاري (مع السندي) ٢٨٠/١ ومسلم (مع النووي) ١٧/٩.

٤ـ حديث تقبيل الرسول ﷺ لبعض نسائه في رمضان رواه البخاري في صحيحه فراجعه (مع السندي) ٣٣٠/١، أما حديث الكتاب ـ هنا ـ فرواه مسلم في صحيحه، فراجعه (مع النووي) ٢١٩/٧. (بقريب من لفظ الكتاب).

٥ـ تقدم تخريجه.

الجواب من وجوه:

الأول: أن هذه أخبار آحاد، وكما لا يثبت القياس وخبر الواحد إلا بدليل قاطع، فكذلك هذا، لأنه أصل من الأصول.

الثاني: أنهم لم يتبعوه ﷺ في جميع أفعاله وعاداته، فكيف صار (١) اتباعهم للبعض دليلاً، ولم تصر مخالفتهم في البعض دليل جواز المخالفة!

الثالث - وهو التحقيق -: أن أكثر هذه الأخبار تتعلق بالصلاة، والحج، والصوم، والوضوء، وقد كان بين لهم أن شرعه وشرعهم فيه سواء، فقال «صلوا كما رأيتموني أصلي»(٢) و«خذوا عني مناسككم»(٣) وعلمهم الوضوء وقال «هذا وضوئي ووضوء الأنبياء من قبلي»(٤).

وأما الوصال، فإنهم ظنوا - لما أمرهم بالصوم، واشتغل معهم به - أنه قصد بفعله امتثال الواجب وبيانه، فرد عليهم ظنهم، وأنكر

١ـ نهاية ٢١٩ من م٢.

٢ـ تقدم تخريجه.

٣ـ تقدم تخريجه.

٤ـ رواه ابن ماجة وأحمد والدارقطني والبيهقي.. وقد تكلم في رواته وأنهم ضعفاء في الرواية. وبالانقطاع في سنده.. فما من طريق من طرقه إلا وضعف، فراجع سنن ابن ماجة ١٤٥/١ وهو بلفظ "وضوئي ووضوء خليل الله إبراهيم"، وبلفظ الكتاب راجع أحمد ٩٨/٢، والدارقطني (مع التعليق المغني) ٨٠/١، والبيهقي ٨٠/١، ونصب الراية ٢٨/١، وتخريج أحاديث إحياء علوم الدين ٣٠١/١.

عليهم الموافقة.

وكذلك في قبلة الصائم، ربما كان قد بين لهم مساواة الحكم في المفطرات، وأن شرْعَه شَرْعَهم.

وكذلك في الأحداث، قد عرفهم مساواة الحكم فيها، ففهموا لا بمجرد حكاية الفعل، كيف، وقد نقل أنه عليه السلام قال «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل»(1)!.

وأما خلع الخاتم فهو مباح، فلما خلع أحبوا موافقته، لا لاعتقادهم وجوب ذلك عليهم، أو توهموا أنه لما ساواهم في سنة التختم، فيساويهم في سنة الخلع.

فإن قيل: الأصل أن ما ثبت في حقه(2) عام، إلا ما استثني.

قلنا: لا، بل الأصل أن ما ثبت في حقه فهو خاص، إلا ما عممه.

فإن قيل: التعميم أكثر، فلينزل عليه.

قلنا: ولم يجب التنزيل على الأكثر! وإذا اشتبهت أخت بعشر أجنبيات فالأكثر حلال، ولا يجوز الأخذ به.

كيف، والمباحات أكثر من المندوبات! فلتلحق بها، والمندوبات أكثر(3) من الواجبات(4)، فلتلحق بها، بل ربما قال القائل «المحظورات أكثر من الواجبات فلتنزل عليها».

١ـ تقدم تخريجه.

٢ـ نهاية ٢٠٨/أ من ص.

٣ـ نهاية ٢٢٠ من م٢.

٤ـ نهاية ١٨١/أ من د.

الفصل الثاني
في
تنبيهات[1] متفرقة في أحكام الأفعال

الأولى: إن قال قائل: «إذا نقل إلينا فعله - عليه السلام -، فما الذي يجب على المجتهد أن يبحث عنه، وما الذي يستحب؟»

قلنا: لايجب إلا أمر واحد، وهو البحث عنه، هل ورد بياناً لخطاب عام، أو تنفيذاً لحكم لازم عام، فيجب علينا اتباعه، أو ليس كذلك، فيكون قاصراً عليه.

فإن لم يقم دليل على كونه بياناً لحكم عام، فالبحث عن كونه ندباً في حقه، أو واجباً، أو مباحاً، أو محظوراً، أو قضاء، أو أداءً موسعاً، أو مضيقاً، - لا يجب، بل هو زيادة درجة، وفضل في العلم، يستحب للعالم أن يعرفه.

فإن قيل: كم أصناف ما يحتاج إلى البيان سوى الفعل؟

قلنا: ما يتطرق إليه احتمال، كالمجمل، والمجاز، والمنقول عن وضعه، والمنقول بتصرف الشرع، والعام المحتمل للخصوص، والظاهر المحتمل للتأويل، ونسخ الحكم بعد استقراره، ومعنى قول «إفعل» أنه للندب أو الوجوب، أو أنه على الفور أو التراخي، أو أنه للتكرار أو المرة الواحدة، والجمل المعطوفة إذا أعقبت باستثناء،

١ـ م: شبهات.

وما يجري مجراه مما يتعارض فيه الاحتمال، والفعل من جملة ذلك.

فإن قيل: فإن[1] بين لنا بفعله ندباً ، فهل يكون فعله واجباً ؟

قلنا: هو من حيث إنه بيانٌ واجب، لأنه تبليغ للشرع، ومن حيث إنه فعلٌ ندب.

وذهب بعض القدرية: إلى أن بيان الواجب واجب، وبيان الندب ندب، وبيان المباح مباح.

ويلزم على ذلك: أن يكون بيان المحظور محظوراً.

فإذا[2] كان بيان المحظور واجباً ، فلم لا يكون بيان الندب واجباً ، وكذلك بيان المباح، وهي أحكام الله - تعالى - على عباده ، والرسول مأمور بالتبليغ، وبيانه بالقول أو الفعل، وهو مخير بينهما ، فإذا أتى بالفعل أتى بإحدى خصلتي الواجب، فيكون فعله واقعاً عن الواجب.

فإن قيل: وبم يعرف كون فعله بياناً .

قلنا: إما بصريح قوله - وهو ظاهر -.

أو بقرائن، وهي كثيرة:

إحداها: أن يرد خطاب مجمل، ولم يبينه بقوله إلى وقت الحاجة، ثم فعل - عند الحاجة والتنفيذ للحكم - فعلاً صالحاً للبيان، فيعلم أنه بيان، إذ لو لم يكن، لكان مؤخِراً للبيان عن وقت

١ـ نهاية ٢٢١ من ٢م.

٢ـ نهاية ٢٠٨/ب من ص.

الحاجة، وذلك محال عقلا عند قوم، وسمعاً عند آخرين، وكونه غير واقع متفق عليه.

لكن، كون الفعل متعيناً [١] للبيان يظهر للصحابة، إذ قد علموا عدم البيان بالقول.

أما نحن، فيجوز أن يكون قد بين بالقول ولم يبلغنا، فيكون الظاهر - عندنا - أن الفعل بيان، فقطع يد السارق من الكوع [٢]، وتيممه إلى المرفقين [٣]، بيان لقوله - عز وجل - ﴿فاقطعوا أيديهما﴾ [٤] ولقوله - تعالى - ﴿فامسحوا بوجوهكم [٥] وأيديكم﴾ [٦].

الثانية: أن ينقل فعل غير متصل، كمسحه رأسه وأذنيه، من غير تعرض لكونهما مُسِحا بماء واحد، أو بماء جديد، ثم ينقل أنه

١ــ نهاية ١٨١/ب من د.

٢ــ تقدم تخريجه.

٣ــ حديث التيمم إلى المرفقين، وأمر الرسول ﷺ بذلك، وفعْل الصحابة رضي الله عنهم ذلك معه. رواه أبو داود، فراجعه (مع المعالم) ٢٣٣/١، والحاكم في المستدرك ١٧٩/١، والدارقطني (مع التعليق المغني) ١٨١/١، ١٨٢، وروى ذلك من فعل ابن عمر ــ رضي الله عنهما ــ الإمام مالك في الموطأ فراجع شرح الموطأ للزرقاني ١٦٤/١، ورجح أن هذا الفعل موقوف على ابن عمر.

٤ــ سورة المائدة، آية "٣٨".

٥ــ نهاية ٢٢٢ من ٢م.

٦ــ سورة المائدة، آية "٦".

أخذ لأذنيه ماء جديداً(١).

فهذا في الظاهر يزيل الاحتمال عن الأول، ولكن يحتمل: أن الواجب ماء واحد، وأن المستحب ماء جديد، فيكون أحد الفعلين على الأقل، والثاني على الأكمل.

الثالثة: أن يترك ما لزمه، فيكون بياناً لكونه منسوخاً في حقه، أما في حق غيره فلا يثبت النسخ إلا ببيان الاشتراك في الحكم.

نعم، لو ترك غيره بين يديه، فلم ينكر، مع معرفته به، فيدل على النسخ في حق الغير.

الرابعة: أنه إذا أُتِيَ بسارق ثمر، أو ما دون النصاب، فَلَمْ يقطع، فيدل على تخصيص الآية، لكن هذا بشرط أن يعلم انتفاء شبهة أخرى تدرأ القطع؛ لأنه لو أتي بسارق سيف، فلم يقطعه، فلا يتبين لنا سقوط القطع في السيف ولا في الحديد، لكن يبحث عن سببه، فكذلك الثمر وما دون النصاب.

١ــ روى أبو داود: أن النبي ﷺ مسح رأسه وأذنيه ظاهرهما وباطنهما. راجع سنن أبي داود (مع المعالم) ٨٨/١ قال ابن حجر: وإسناده حسن. ثم ذكر أحاديث رواها أصحاب السنن سوى النسائي والحاكم والدارقطني وصحح وقفها على ابن مسعود. فراجع التلخيص الحبير. أما أن النبي ﷺ أخذ لأذنيه ماء جديداً فرواه الحاكم في المستدرك ١٥١/١ وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين إذا سلم من ابن أبي عبيد. ووافقه الذهبي. وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٦٥/١، وقال عن إسناده: هذا إسناد صحيح. وراجع ــ أيضاً ــ التلخيص الحبير ٨٩/١.

وكذلك ترك القنوت(١) والتسمية والتشهد الأول مرة واحدة، لا يدل على النسخ، إذ يحمل على نسيان، أو على بيان جواز ترك السنة.

وإن تُرِك مرات، دل على عدم الوجوب.

وكذلك لو ترك الفخذ مكشوفاً دل على أنه ليس من العورة.

الخامسة: إذا فعل في الصلاة ما لو لم يكن واجباً لأفسد الصلاة، دل على الوجوب، كزيادة ركوع في الخسوف(٢).

وكحمل إمامة في الصلاة(٣) يدل على(٤) أن الفعل القليل لا يبطل، وأنه فعل قليل، هذا مع قوله «صلوا كما رأيتموني أصلى» يكون بياناً في حقنا.

السادسة: إذا أمر الله تعالى بالصلاة وأَخْذِ الجزية والزكاة -

١ـ نهاية ٢٠٩/أ من ص.

٢ـ زيادة ركعة في الخسوف رواها الإمام البخاري ومسلم، فراجع البخاري (مع السندي) ١٨٥/١، ومسلم (مع النووي) ٢٠٢/٦.

٣ـ رواه البخاري ومسلم، فراجع صحيح البخاري (مع السندي) ٥١/٤، ومسلم (مع النووي) ٣١/٥.

وأمامة: بنت أبي العاص بن الربيع.. بن عبد مناف العبشمية وهي بنت زينب بنت رسول الله ﷺ تزوجها علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ بعد ما توفيت فاطمة، وتزوجت بعد علي بن أبي طالب المغيرة بن نوفل باختيار من علي ـ رضي الله عن الجميع ـ راجع الإصابة ٢٣٦/٤.

٤ـ نهاية ٢٢٣ من ٢م.

مجملاً -، ثم أنشأ الصلاة وابتدأ بأخذ الجزية، فيظهر كونه بياناً وتنفيذاً.

لكن، إن لم تكن الحاجة منتجزة، بحيث يجوز تأخير البيان، فلا يتعين لكونه بياناً، بل يحتمل أن يكون فعلاً أمر به خاصة في ذلك الوقت، فإذاً: لا يصير بياناً للحكم العام إلا بقرينة أخرى.

السابعة: أخذه مالاً ممن فعل فعلاً، أو إيقاعه به ضرباً، أو نوع عقوبة، [فإنه له خاصة](١)، ما لم ينبه على أن من فعل ذلك الفعل فعليه مثل ذلك المال، فإنه لا يمتنع، لأنه وإن تقدم ذلك الفعل، فلا يتعين لكونه مُوجِبَ أخذ المال، وأنه لا يمتنع وجود سبب آخر هو المقتضي للمال وللعقوبة.

أما قضاؤه على من فعل فعلاً بعقوبة(٢) أو مال، كقضائه على الأعرابي بإعتاق رقبة، فإنه يدل على أنه مُوجِب ذلك الفعل، لأن الراوي لا يقول «قضى على فلان بكذا لمَّا فعل كذا» إلا بعد [معرفة السببية بالقرينة](٣).

فإن قيل: فإذا فعل فعلاً، وكان بياناً، ووقع في زمان ومكان وعلى هيئة، فهل يتبع الزمان والمكان والهيئة.

فيقال: أما الهيئة والكيفية، فنعم.

١ـ ص: خاصة به، د: خاص به.

٢ـ نهاية ١٨٢/أ من د.

٣ـ م: معرفته بالقرينة.

وأما الزمان والمكان، فهو كتغيم السماء وصحوها، ولا مدخل له في الأحكام، إلا أن يكون الزمان والمكان لائقاً به، بدليل دل عليه، كاختصاص الحج(١) بعرفات(٢) والبيت، واختصاص الصلوات بأوقات.

لأنه لو اتبع المكان، للزم مراعاة تلك الزاوية(٣) بعينها، ووجب مراعاة ذلك الوقت، وقد انقضى، ولا يمكن إعادته، وما بعده من الأوقات ليس مِثلاً، فيجب إعادة الفعل في الزمان الماضي، وهو محال.

وقد قال قوم: إن تكرر فعله في مكان واحد، وزمان واحد، دل على الاختصاص، وإلا فلا.

- وهو فاسد، لما سبق ذكره.

فإن قيل: إن كان فعله بياناً، فتقريره على الفعل، وسكوته عليه، وتركه الإنكار، واستبشاره بالفعل، أو مدحه له - هل يدل [على الجواز](٤)، وهل يكون بياناً؟.

قلنا: نعم، سكوته مع المعرفة، وتركه الإنكار، دليل على الجواز، إذ لا يجوز له ترك الإنكار لو كان حراماً، ولا يجوز له

١ـ نهاية ٢٠٩/ب من ص.

٢ـ نهاية ٢٢٤ من م٢.

٣ـ م، ص: الرواية.

٤ـ ساقطة من ص، د.

الاستبشار بالباطل، فيكون دليلاً على الجواز، كما نقل في قاعدة القيافة(١).

وإنما تسقط دلالته عند من يحمل ذلك على المعصية، ويجوز عليه الصغيرة، ونحن نعلم: اتفاق الصحابة على إنكار ذلك وإحالته.

فإن قيل: لعله منع من الإنكار مانع، كعلمه بأنه لم يبلغه التحريم، فلذلك فعله، أو بلغه الإنكار مرة، فلم ينجع(٢) فيه، فَلِمَ يعاوده!

قلنا: ليس هذا مانعاً:

- لأن من لم يبلغه التحريم، فيلزمه تبليغه ونهيه، حتى لا يعود.

- ومن بلغه ولم ينجع فيه، فيلزمه إعادته [عليه](٣) وتكراره، كيلا يتوهم نسخ التحريم.

فإن قيل: فلم لم يجب عليه أن يطوف صبيحة كل سبت وأحد على اليهود والنصارى إذا اجتمعوا في كنائسهم وبيعهم؟.

قلنا: لأنه علم أنهم مصرون مع تبليغه، وعَلِمَ الخلق أنه مصر

١ـ قاعدة القيافة ثابتة بحديث البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت: إن رسول الله ﷺ دخل عليَّ مسروراً تبرق أسارير وجهه فقال: ألم تري أن مُجَزِّزًا نظر ـ آنفاً ـ إلى زيد بن حارثة وأسامة بن زيد فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض" راجع البخاري (مع السندي) ١٧٠/٤، ومسلم (مع النووي) ٤٠/١٠.

٢ـ لم ينجع: لم ينفع. أي أن إنكار الرسول ﷺ لم ينفع فيه. راجع لسان العرب ٣٤٨/٨.

٣ـ ساقطة من م، د.

على تكفيرهم دائماً، فلم يكن ذلك مما يوهم النسخ.

بخلاف فعل يجري بين يديه مرة واحدة، أو مرات، فإن السكوت عنه يوهم النسخ[1].

* * *
* *
*

١ـ نهاية ٢٢٥ من م٢.

الفصل الثالث

في

تعارض الفعلين

فنقول: معنى التعارض التناقض، فإن وقع في الخبر، أوجب كون واحد منهما كذباً.

ولذلك: لا يجوز التعارض في الأخبار من الله - تعالى - ورسوله.

وإن وقع في الأمر[1] والنهي والأحكام فيتناقض، فيرفع الأخير الأول[2]، ويكون نسخاً، وهذا متصور.

وإذا عرفت أن التعارض هو التناقض، فلا يتصور التعارض في الفعل، لأنه لابد من فرض الفعلين في زمانين أو في شخصين، فيمكن الجمع بين وجوب أحدهما وتحريم الآخر، فلا تعارض.

فإن قيل: فالقول - أيضاً - لا يتناقض، إذ يوجد القولان في حالتين، وإنما يتناقض حكمهما، فكذلك يتناقض حكم الفعلين.

قلنا: إنما يتناقض حكم القولين؛ لأن القول الأول اقتضى حكماً دائماً، فيقطع القول الثاني دوامه، والفعل لا يدل أصلاً على حكم، ولا على دوام حكم.

١ـ نهاية ١٨٢/ب من د.

٢ـ نهاية ٢١٠/أ من ص.

نعم، لو أشعرنا الشارع ﷺ بأنه يريد بمباشرة فعل بيان دوام وجوبه، ثم ترك ذلك الفعل بعد، كان ذلك نسخاً وقطعاً لدوام حكم ظهر بالفعل مع تقدم الإشعار، فهذا القدر ممكن.

وأما التعارض بين القول والفعل فممكن، بأن يقول قولاً يوجب على أمته فعلاً دائماً، وأشعرهم بأن حكمه فيه حكمهم ابتداء ونسخاً، ثم فعل خلافه، أو سكت على(1) خلافه، كان الأخير نسخاً.

وإن أشكل التاريخ، وجب طلبه، وإلا فهو متعارض، كما روي أنه قال - في السارق - «وإن سرق خامسة فاقتلوه»، ثم أتي بمن سرق خامسة فلم يقتله(2).

فهذا إن تأخر، فهو نسخ القول [بالفعل](3)، وإن تأخر القول، فهو نسخ ما دل عليه الفعل.

1- نهاية ٢٢٩ من ٢م.

2- الحديث الذي أمر الرسول ﷺ بقتل السارق - خامسة - فيه رواه أبو نعيم في حلية الأولياء ٦/٢، إلا أنه قال: تفرد به حزام بن عثمان، وهو من الضعف بالمحل العظيم.. ولم يذكر في الحديث أنه أوتي به في الخامسة فلم يقتله.. بل هناك أحاديث تدل - وإن كانت ضعيفة - على أن الرسول ﷺ قتل السارق في الخامسة، منها ما رواه أبو داود في سننه، فراجعها (مع المعالم) ٦٦٦/٤، والنسائي (مع السيوطي) ٩١/٨، وقال النسائي: هذا حديث منكر ومصعب بن ثابت - أحد رواته - ليس بالقوي في الحديث، ونقل ابن حجر عن الشافعي أنه قال: هذا الحديث منسوخ لا خلاف فيه عند أهل العلم. راجع التلخيص الحبير ٦٩/٤، ونصب الراية ٣٧٢/٣.

3- ساقطة من ص، د.

وقد قال قوم: إذا تعارضا، وأشكل التاريخ، يقدم القول[1]:

- لأن القول بيان بنفسه، بخلاف الفعل.

- ولأن[2] الفعل[3] يتصور أن يخصه، والقول يتعدى إلى غيره.

- ولأن القول يتأكد بالتكرار، بخلاف الفعل.

فنقول: أما قولكم إن الفعل ليس بياناً بنفسه فمسلم، ولكن كلامنا في فعل صار بياناً لغيره، وبعد أن صار بياناً لغيره، فلا يتأخر عما كان بياناً بنفسه.

وأما خصوص الفعل فمسلم - أيضاً -، ولكن كلامنا في فعل لا يمكن حمله على خاصيته.

وأما تأكيد القول بالتكرار، إن عُنِي به أنه إذا تواتر أفاد العلم، فهذا مُسَلَّم إذا تواتر من أشخاص، فليس ذلك تكراراً، وتكراره من شخص واحد لا أثر له، كتكرار الفعل.

هذا تمام الكلام في الأفعال الملحقة بالأقوال، وبيان ما فيها من البيان والإجمال.

ولنشتغل بعد هذا بالفن الثالث من القطب، وهو المرسوم لبيان كيفية دلالة الألفاظ على المدلولات بمعقولها ومعناها، وهو

١ـ وهو قول جمهور الأصوليين فراجع المعتمد ٣٩٠/١، والإحكام للآمدي ٢٦٤/٣، والتقرير والتحبير ١٤٣، وإرشاد الفحول ص٣٩، حاشية العطار على جمع الجوامع ٤١٠/٢.

٢ـ م: فإن.

٣ـ د: القول.

الذي يسمى قياساً ، فلنخض في شرح كتاب القياس مستعينين بالله - عز وجل -[1].

* * *

* *

*

١ــ نهاية ٢٢٧ من ٢م.

كتـــاب

القيـــــاس

الفن الثالث

في

كيفية استثمار الأحكام من الألفاظ

والاقتباس من معقول[1] الألفاظ

بطريق القياس

ويشتمل على مقدمتين وأربعة أبواب

الأول: في إثبات أصل القياس على منكريه.

الثاني: في طريق إثبات العلة.

الثالث: في قياس الشبه.

الرابع: في أركان القياس وهي أربعة: «الأصل، والفرع، والعلة، والحكم»، وبيان شروط كل ركن من هذه الأركان.

١ـ نهاية ١٨٣/أ من د.

مقدمة
في
حد القياس

وحده: أنه حَمْل معلومٍ على معلومٍ، في إثبات [حكم](1) لهما، أو نفيه عنهما، بأمر جامع بينهما، من إثبات حكم أو صفة، أو نفيهما عنهما(2).

ثم، إن كان الجامع موجباً للاجتماع على الحكم، كان قياساً صحيحاً، وإلا كان فاسداً.

واسم القياس يشتمل على الصحيح والفاسد - في اللغة -.

ولابد في كل قياس من فرع، وأصل، وعلة، وحكم.

وليس من شرط الفرع والأصل كونهما موجودين، بل ربما يستدل بالنفي على النفي، فلذلك لم نقل حمل شيء على شيء؛ لأن

1ـ ص: حكم أو وصف.

2ـ نقل إمام الحرمين هذا التعريف في البرهان ٧٤٥/٢ ونسبه إلى القاضي أبي بكر الباقلاني. وراجع الكلام عن حد القياس والاعتراضات عليه في الإحكام للآمدي ٥/٣ وما بعدها. ونهاية السول ٣/٣، جمع الجوامع مع العطار ٢٣٩/٢، وابن الحاجب وحواشيه ٢٠٤/٢، وإرشاد الفحول ١٩٨، وتيسير التحرير ٣٦٤/٣.

المعدوم ليس بشيء عندنا[1].

وأبدلنا لفظ الشيء بالمعلوم، ولم نقل حمل فرع على أصل، لأنه ربما ينبو هذا اللفظ عن المعدوم، وإن كان لا يبعد إطلاق هذا الاسم عليه بتأويل ما، والحكم[2] يجوز أن يكون نفياً، ويجوز أن يكون إثباتاً.

والنفي كانتفاء الضمان والتكليف.

والانتفاء - أيضاً - يجوز أن يكون علة، فلذلك أدرجنا الجميع في الحد.

ودليل صحة هذا الحد: اطراده وانعكاسه.

أما قول من قال في حد القياس «إنه الدليل الموصل إلى الحق» أو «العلم الواقع بالمعلوم عن نظر» أو «رد غائب إلى

١ـ هذه المسألة لها تعلق بالخلاف في أن وجود الشيء نفس ماهيته أم أن الوجود شيء والماهية شيء آخر.. فمن قال بأن الوجود نفس الماهية، ومتى زال الوجود زالت الماهية، قال: إن المعدوم ليس بشيء، لأنه كيف يكون شيئاً وقد زال بزوال الماهية ـ لأنه غير موجود ـ وهذا الكلام خاص بالمعدوم الذي يجوز وجوده، وقد ذهب الأشاعرة وأبو الحسين البصري ـ من المعتزلة ـ إلى هذا المذهب، وذهب أكثر المعتزلة مذهباً آخر، وهو أن المعلوم ـ الجائز الوقوع ـ شيء.. أما المعدوم الذي لا يجوز وجوده فاتفق الكل على عدم إطلاق اسم الشيء عليه. راجع هذه المسألة في كتاب الأربعين للرازي ص٥٨، ونهاية الأقدام للشهرستاني ص١٥٠، والتفسير الكبير للرازي ١٧٨/١٢، وأسماء الله الحسنى ص٣٥٤، التعريفات للجرجاني ص٨٨.

٢ـ نهاية ٢٢٨ من م٢.

شاهد»)، فبعض هذا أعم من القياس، وبعضه أخص، ولا حاجة إلى الإطناب [في إبطاله](١).

وأبعد منه إطلاق الفلاسفة اسمه على تركيب مقدمتين، يحصل منهما نتيجة، كقول القائل «كل مسكر حرام، وكل نبيذ مسكر(٢)، فيلزم منه أن كل نبيذ حرام» فإن لزوم هذه النتيجة - من المقدمتين - لا ننكره، لكن القياس يستدعي أمرين، يضاف أحدهما إلى الآخر، بنوع من المساواة، إذ تقول العرب «لا يقاس فلان إلى فلان في عقله ونسبه» و «فلان يقاس إلى فلان»، فهو عبارة عن معنى إضافي بين شيئين.

وقال بعض الفقهاء: القياس هو الاجتهاد(٣).

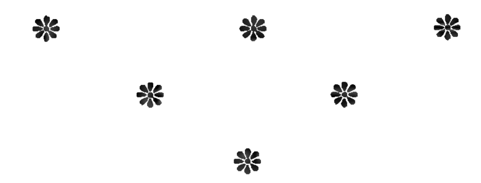
١ـ ساقطة من د، وفي ص: فيه.

٢ـ نهاية ٢١١/أ من ص.

٣ـ عبارة الإمام الشافعي في الرسالة ص٤٧٧: قال: فما القياس؟ أهو الاجتهاد أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان لمعنى واحد قال: فما جماعهما، قلت: كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه حكم اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد والاجتهاد القياس. اهـ قال الماوردي في كتاب «أدب القاضي» ٤٨٩/١: زعم ابن أبي هريرة أن الاجتهاد هو القياس، ونسبه إلى الشافعي من كلام اشتبه عليه في الرسالة، والذي قال الشافعي * في هذا الكتاب: إن معنى الاجتهاد معنى القياس، يريد به أن كل واحد منهما يتوصل به إلى حكم غير منصوص عليه.. اهـ. والذي يبدو لي ـ والله أعلم ـ أن الشافعي لما قرن بين الاجتهاد والقياس أراد به الاجتهاد لمعرفة الحكم في المحل غير المنصوص

- وهو خطأ؛ لأن الاجتهاد أعم من القياس، لأنه قد يكون بالنظر في العمومات، ودقائق الألفاظ، وسائر طرق الأدلة سوى القياس.

ثم، إنه لا ينبىء في عرف العلماء إلا[1] عن «بذل المجتهد وسعه في طلب الحكم»، ولا يطلق إلا على من يجهد نفسه ويستفرغ الوسع، فمن حمل خردلة لا يقال اجتهد، ولا ينبىء هذا عن خصوص معنى القياس، بل عن الجهد الذي هو حال القائس[2] - فقط -[3].



عليه، أما الاجتهاد في المحال المبين حكمها ـ سواء كان بياناً واضحاً أو غير واضح، فيحتاج إلى تأمل ـ فلم يتعرض له الشافعي، فلا شك أن الاجتهاد في معرفة حكم المحل غير المنصوص على حكمه مطلقاً ـ لا بالمفهوم ولا بغيره ـ هو القياس، ولذلك قال الشافعي: "وإذا لم يكن فيه بعينه، طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس..." والله أعلم.

١ـ نهاية ١٨٣/ب من د.

٢ـ م: القياس.

٣ـ نهاية ٢٢٩ من م٢.

مقدمة

في

حصر مجاري الاجتهاد في العلل

إعلم: أنا نعني بالعلة - في الشرعيات -: مناط الحكم.

أي: ما أضاف الشرع الحكم إليه، وناطه به، ونصبه علامة عليه.

والاجتهاد في العلة:

- إما أن يكون في تحقيق مناط الحكم.
- أو في تنقيح مناط الحكم.
- أو في تخريج مناط الحكم واستنباطه.

أما الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم، فلا نعرف خلافاً بين الأمة في جوازه.

مثاله: الاجتهاد في تعيين الإمام بالاجتهاد، مع قدرة الشارع في الإمام الأول على النص.

وكذا تعيين الولاة والقضاة.

وكذلك في تقدير التعزيرات[1]، وتقدير الكفايات في نفقة

١ـ م: التقديرات.

القرابات، وإيجاب المثل في قيم المتلفات [وإيجاب مهر المثل](1)، وأروش الجنايات، وطلب المِثْل في جزاء الصيد، فإن مناط الحكم في نفقة القريب الكفاية، وذلك معلوم بالنص، أما أن الرطل كفاية لهذا الشخص أم لا، فيدرك بالاجتهاد والتخمين.

وينتظم هذا الاجتهاد بأصلين:

أحدهما: أنه لابد من الكفاية.

والثاني: أن الرطل قدر الكفاية.

فيلزم منه: أنه الواجب على القريب.

أما الأصل الأول، فمعلوم بالنص والإجماع.

وأما الثاني، فمعلوم بالظن.

وكذلك نقول: يجب في حمار الوحش بقرة، لقوله تعالى ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾(2).

فنقول: المثل(3) واجب، والبقرة مثل، فإذاً هي الواجب.

والأول معلوم بالنص، وهي المثلية التي هي مناط الحكم.

أما تحقق المثلية(4) في البقرة، فمعلوم بنوع من المقايسة والاجتهاد.

١ـ ساقطة من ص، م.

٢ـ سورة المائدة، آية "٩٥".

٣ـ نهاية ٢١١/ب من ص.

٤ـ نهاية ٢٣٠ من م٢.

وكذلك من أتلف فرساً فعليه ضمانه، والضمان هو المثل في القيمة، أما كونه مائة درهم - مثلاً - في القيمة، فإنما يعرف بالاجتهاد.

ومن هذا القبيل الاجتهاد في القبلة، وليس ذلك من القياس في شيء، بل الواجب استقبال جهة القبلة، وهو معلوم بالنص، أما أن هذه جهة القبلة، فإنه يعلم بالاجتهاد والأمارات الموجبة للظن عند تعذر اليقين.

وكذلك حكم القاضي بقول الشهود ظني، لكن الحكم بالصدق واجب، وهو معلوم بالنص، وقول العدل صدق معلوم بالظن، وأمارات العدالة [والعدالة](١) لا تعلم إلا بالظن.

فلنعبر عن هذا الجنس بـ «تحقيق مناط الحكم»، لأن المناط معلوم بنص أو إجماع، لا حاجة إلى استنباطه، لكن تعذرت معرفته باليقين، فاستدل عليه بأمارات ظنية.

وهذا لا خلاف فيه بين الأمة، وهو نوع اجتهاد(٢)، والقياس مختلف فيه، فكيف يكون هذا قياساً! وكيف يكون مختلفاً فيه! وهو ضرورة كل شريعة، لأن التنصيص على عدالة الأشخاص وقدر كفاية كل شخص محال.

فمن ينكر القياس ينكره حيث يمكن التعريف للحكم بالنص

١ـ ساقطة من د.

٢ـ نهاية ١٨٤/أ من د.

المحيط بمجاري الحكم.

* * *

الاجتهاد الثاني: في «تنقيح مناط الحكم».

وهذا - أيضاً - يقر به أكثر منكري القياس.

مثاله (١): أن يضيف الشارع الحكم إلى سبب، وينوطه به، وتقترن به(٢) أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم.

مثاله: إيجاب العتق على الأعرابي، حيث أفطر في رمضان بالوقاع مع أهله(٣)، فإنا نلحق به أعرابياً آخر، بقوله - عليه السلام - «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»(٤) أو بالإجماع على أن التكليف يعم الأشخاص.

ولكنا نلحق التركي والعجمي به؛ لأنا نعلم: أن مناط الحكم وقاع مكلف، لا وقاع أعرابي.

ونلحق به من أفطر في رمضان آخر، لأنا نعلم: أن المناط هتك

١ـ كذا في النسخ المخطوطة والمطبوعة، وقد تكون كلمة "ضابطه" أولى.

٢ـ نهاية ٢٣١ من ٢م.

٣ـ تقدم تخريجه.

٤ـ تقدم تخريجه.

حرمة رمضان، لا حرمة ذلك الرمضان.

بل نلحق به يوماً آخر من ذلك(١) الرمضان.

ولو وطىء أمته، [أوجبنا عليه الكفارة](٢)، لأنا نعلم: أن كون الموطوءة منكوحة لا مدخل له في هذا الحكم.

بل يلحق به الزنا؛ لأنه أشد في هتك الحرمة.

إلا أن هذه الحاقات معلومة، تبتنى(٣) على تنقيح مناط الحكم، بحذف ما علم بعادة الشرع - في موارده ومصادره في أحكامه - أنه لا مدخل له في التأثير.

وقد يكون حذف بعض الأوصاف مظنوناً، فينقدح الخلاف فيه؛ كإيجاب الكفارة بالأكل والشرب.

إذ يمكن أن يقال: مناط الكفارة كونه مفسداً للصوم المحترم، والجماع آلة الإفساد، كما أن مناط القصاص في القتل بالسيف كونه مزهقاً روحاً محترمة، والسيف آلة، فيلحق به السكين والرمح والمثقل، فكذلك الطعام والشراب آلة.

ويمكن أن يقال: الجماع مما لا تنزجر النفس(٤) عنه عند هيجان شهوته لمجرد وازع الدين، فيحتاج فيه إلى كفارة وازعة،

١ـ نهاية ٢١٢/أ من ص.

٢ـ د: أو أجنبياً، ص: أوجبنا.

٣ـ م: تنبيء.

٤ـ نهاية ٢٣٢ من م٢.

بخلاف الأكل.

- وهذا محتمل.

والمقصود: أن هذا تنقيح المناط، بعد أن عرف المناط بالنص، لا بالاستنباط، ولذلك أقر به أكثر منكري القياس.

بل قال أبو حنيفة - رحمه الله -: «لا قياس في الكفارات»، وأثبت هذا النمط من التصرف، وسماه استدلالاً.

فمن جحد هذا الجنس من منكري القياس وأصحاب الظاهر، لم يخف فساد كلامه[1].

* * *

الاجتهاد الثالث: في تخريج مناط الحكم واستنباطه

مثاله: أن يحكم بتحريم في محل، ولا يذكر إلا الحكم والمحل، ولا يتعرض لمناط الحكم وعلته، كتحريم شرب الخمر، والربا في البر.

فنحن نستنبط المناط بالرأي والنظر، فنقول: حرمه لكونه مسكراً، وهو العلة، ونقيس عليه النبيذ، وحرم الربا في البر، لكونه مطعوماً، ونقيس عليه الأرز والزبيب.

ويوجِب العُشْر في البر، فنقول: أوجبه لكونه قوتاً، فنلحق به

١ـ نهاية ١٨٤/ب من د.

الأقوات، أو لكونه نبات الأرض وفائدتها، فنلحق به الخضروات وأنواع النبات.

فهذا هو الاجتهاد القياسي، الذي عظم الخلاف فيه.

وأنكره أهل الظاهر(١) وطائفة من معتزلة بغداد(٢) وجميع الشيعة(٣).

والعلة المستنبطة - أيضاً عندنا - لا يجوز التحكم بها:

- بل قد تعلم بالإيماء وإشارة النص، فتلحق بالنصوص.

- وقد تعلم بالسبر(٤)، حيث يقوم دليل على وجوب التعليل، وتنحصر الأقسام(٥) في ثلاثة - مثلاً - ويبطل قسمان، فيتعين الثالث، فتكون العلة ثابتة بنوع من الاستدلال، فلا تفارق تحقيق المناط وتنقيح المناط.

- وقد يقوم الدليل على كون الوصف المستنبط مؤثراً

١- راجع كلام ابن حزم في الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٩٢٩/٧.

٢- راجع التبصرة في هذه النسبة ص٤١٩، كما نسبه إلى النظام، وفي الإحكام للآمدي ٩٧/٣ نسبه إلى يحيى الإسكافي وجعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب.

٣- قال الشيرازي في التبصرة ص٤١٩ إنه رأي الإمامية من الشيعة، وراجع - أيضاً - الإحكام للآمدي ٩٧/٣.. وفي أصول الفقه لمحمد رضا المظفر الشيعي حيث قال: علماء الإمامية - تبعاً لآل البيت (بزعمه) - أبطلوا العمل بالقياس. فراجع ١٨١/٣، ط. النجف سنة ١٣٩١هـ.

٤- نهاية ٢١٢/ب من ص.

٥- نهاية ٢٣٣ من م٢.

بالإجماع، فيلحق به ما لا يفارقه إلا فيما لا مدخل له في التأثير، كقولنا الصغير يولى عليه في ماله لصغره، فيلحق بالمال البضع، إذ ثبت بالإجماع تأثير الصغر في جلب الحكم، ولا يفارق البضع المال في معنى مؤثر في الحكم.

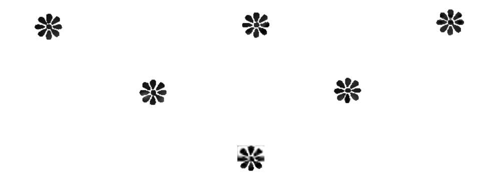
فكل ذلك استدلال قريب من القسمين الأولين.

والقسم الأول متفق عليه.

والثاني مسلم من الأكثرين.

هذا شرح المقدمتين.

ولنشرع الآن في الأبواب.



الباب الأول

من

كتاب القياس

إثبات القياس على منكريه

الباب الأول
في
إثبات القياس على منكريه

وقد قالت الشيعة وبعض المعتزلة: يستحيل التعبد بالقياس عقلاً[1].

وقال قوم - في مقابلتهم -: يجب التعبد به عقلاً[2].

وقال قوم: لا حكم للعقل فيه بإحالة ولا إيجاب، ولكنه في مظنة الجواز، ثم، اختلفوا في وقوعه:

فأنكر أهل الظاهر وقوعه، بل ادعوا حظر الشرع له[3].

والذي ذهب إليه الصحابة - رضي الله عنهم - بأجمعهم، وجماهير الفقهاء، والمتكلمين بعدهم - رحمهم الله - وقوع التعبد به شرعاً.

١ـ نسب الآمدي في الإحكام ٩٧/٣ هذا الرأي للشيعة والنظام وجماعة من معتزلة بغداد كـ يحي الإسكافي، وجعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب، وذكر الرازي أن المانعين منه عقلاً انقسموا إلى فريقين، فريق يقول بأن الإحالة خاصة بشريعتنا ـ كالنظام، والآخرون يقولون بالمنع عموماً في كل الشرائع، راجع المحصول ٢ـ٣٣/٢، وراجع ـ أيضاً ـ نبراس العقول لعيسى منون ص٥٨.

٢ـ وهو قول القفال من أصحاب الشافعي كما في الإحكام للآمدي ٩٧/٣، ونسبه إلى أبي الحسين البصري، وهو كذلك في المعتمد ٧٢٥/٢.

٣ـ تقدم تحقيق ذلك.

ففرق المبطلة له[1] ثلاث:

- المحيل له عقلا.

- والموجب له عقلا.

- والحاظر له شرعاً.

فنفرض على كل فريق مسألة، ونبطل عليهم خيالهم.

* * *

ونقول - للمحيل للتعبد به عقلا -: بم عرفت إحالته، أبضرورة أو نظر، ولا سبيل إلى دعوى شيء من ذلك.

ولهم مسالك:

الأول - قولهم -: كلما نصب الله - تعالى - دليلاً قاطعاً على معرفته، فلا نحيل التعبد به، إنما نحيل[2] التعبد بما لا سبيل إلى معرفته، لأن رجم الظن جهل، ولا صلاح للخلق في إقحامهم ورطة الجهل حتى يتخبطوا فيه، ويحكموا بما لا يتحققون أنه حكم الله، بل يجوز أنه نقيض حكم الله - تعالى -.

فهذان أصلان:

١ـ نهاية ٢٣٤.

٢ـ نهاية ١/١٨٥ من د.

أحدهما: أن الصلاح(١) واجب على الله تعالى(٢).

والثاني: أنه لا صلاح في التعبد بالقياس.

ففي أيهما النزاع؟

والجواب: أننا ننازعكم في الأصلين جميعاً.

أما إيجاب صلاح العباد على الله - تعالى - فقد أبطلناه، فلا نُسَلِّم.

وإن سلمنا، فقد جوز التعبد بالقياس بعض من أوجب الصلاح، وقال: لعل الله - تعالى - علم لطفاً بعباده في الرد إلى القياس، لتحمل كلفة الاجتهاد، وكدّ القلب والعقل في الاستنباط، لنيل [الثواب الجزيل](٣) ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾(٤)، وتجشم [القلب بالفكر](٥) لا يتقاعد عن تجشم

١- ص، د: الإصلاح.

٢- يتكلم المعتزلة عن وجوب الصلاح على الله - تعالى - عند كلامهم في مبحث اللطف ويعرفون اللطف بأنه "ما يدعو إلى فعل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده" وللقاضي عبد الجبار تفصيل في المسألة، ويحصر مذهبه في قوله: إذا كلف الله تعالى المكلف، وكان غرضه بذلك تعريضه للثواب، وعلم أن في مقدوره ما لو فعل به لاختار عند الواجب، واجتنب القبيح، فلابد من أن يفعل به ذلك الفعل، وإلا عاد بالنقض على غرضه. راجع المغني ٩/١٣، ٢٠، وشرح الأصول الخمسة ص٥٢١.

٣- م: الخيرات الجزيلة. وهذا مقتضى كلام القاضي عبد الجبار في المغني ١٧/٢٩٣، ٣٢١.

٤- سورة المجادلة، آية "١١".

٥- ص: الفكر بالقلب.

البدن بالعبادات(١).

فإن قيل: كان الشارع قادراً على أن يكفيهم بالتنصيص ظلمات(٢) الظن، وذلك أصلح.

قلنا: من أوجب الصلاح لا يوجب(٣) الأصلح.

ثم، لعل الله - تعالى - علم من عباده أنه لو نص على جميع التكاليف لبغوا وعصوا، وإذا فوض إلى رأيهم انبعث حرصهم لاتباع اجتهادهم وظنونهم.

ثم نقول: أليس قد أقحمهم ورطة الجهل في الحكم بقول الشاهدين، والاستدلال على القبلة، وتقدير المثل والكفايات في النفقات والجنايات، وكل ذلك ظن وتخمين.

فإن قيل: ما تُعُبِد القاضي بصدق الشاهدين، فإن ذلك لا يقدر عليه، بل أوجب الحكم عليه عند ظن الصدق، وأوجب استقبال جهة يظن أن القبلة فيها، لا استقبال القبلة.

قلنا: وكذلك تعبد المجتهد بأن يحكم بشهادة الأصل للفرع، إذا غلب على ظنه دلالته عليه وشهادته له، ولا تكليف عليه في تحقيق تلك الشهادة، بل هو مكلف بظنه وإن فسدت الشهادة، كما كلف الحاكم الحكم بظنه وإن كان كذب الشهود ممكناً، ولا فرق.

١ـ راجع كلام القاضي عبد الجبار في المغني ١٧/٢٩٣، ٣٢١.

٢ـ م: كلمات.

٣ـ نهاية ٢٣٥ من ٢م.

ولذلك نقول: كل مجتهد مصيب، والخطأ محال، إذ يستحيل أن يكلف إصابة ما لم ينصب عليه دليل قاطع.

وما ذكروه إنما يشكل على من يقول «المصيب واحد»(1).

وتحقيقه: أنه لو قال الشارع «حرمت كل مسكر» أو «حرمت الخمر لكونه مسكراً» لم يكن التعبد به ممتنعاً.

فلو قال «متى حرمت الربا في البر فاسبروا حاله، وقسموا صفاته، فإن غلب على ظنكم بأمارة أني حرمته(2) لكونه قوتاً، وحرمت الخمر لكونه مسكراً، فقد حرمت عليكم(3) كل قوت، وكل مسكر، ومن غلب على ظنه أني حرمته لكونه مكيلا(4)، فقد حرمت عليه كل مكيل» لم يكن بين هذا وبين قوله «إذا اشتبهت عليكم القبلة، فكل جهة غلب على ظنكم أن القبلة فيها فاستقبلوها» فرق، حتى لو غلب جهتان على ظن رجلين، فيكون كل واحد مصيباً.

وكما لم يمتنع أن يلحق ظن القبلة بمشاهدتها، وظن صدق العدل بتحقيق صدق الرسول المؤيد بالمعجزة، وصدق الراوي الواحد بتحقيق صدق التواتر، فكذلك لا يمتنع أن يلحق ظن ارتباط الحكم بمناط يتحقق ارتباطه به بالنص الصريح.

1ـ سيأتي كلام الغزالي في هذه المسألة في باب الاجتهاد.

2ـ نهاية 213/ب من ص.

3ـ نهاية 236 من م2.

4ـ نهاية 185/ب من د.

فإن قيل: فأيّ مصلحة في تحريم الربا في البر لكونه مكيلاً أو قوتاً أو مطعوماً؟

قلنا: ومن أوجب الأصلح لم يشترط كون المصلحة مكشوفة للعباد.

وأي مصلحة في تقدير المغرب ثلاث ركعات، والصبح بركعتين، وفي تقدير الحدود والكفارات ونصب الزكوات بمقادير مختلفة.

لكن، علم الله - تعالى - في التعبد لطفاً، استأثر بعلمه، يَقْرُبُ العباد بسببه من الطاعة، ويبعدون به عن المعصية وأسباب الشقاوة، حتى لو أضاف الحكم إلى اسم مجرد ثَبَتَ، واعتقدنا فيه لطفاً لا ندركه، فكيف لا يتصور ذلك في الأوصاف.

الشبهة الثانية - قولهم: لا يستقيم قياس إلا بعلة، والعلة ما توجب الحكم لذاتها، وعلل الشرع ليست كذلك، فكيف يستقيم التعليل، مع أن ما نصب علة للتحريم يجوز أن[1] يكون علة للتحليل.

قلنا: لا معنى لعلة الحكم إلا علامة منصوبة على الحكم، ويجوز أن ينصب الشرع السكر علامة لتحريم الخمر، ويقول «اتبعوا هذه العلامة، واجتنبوا كل مسكر»، ويجوز أن ينصبه علامة للتحليل - أيضاً -، ويجوز أن يقول: «من ظن أنه علامة للتحليل فقد حللت له كل مسكر، ومن ظن أنه علامة للتحريم فقد حرمت عليه كل

١ـ نهاية ٢٣٧ من ٢م.

مسكر» (١)، حتى يختلف المجتهدون في هذه الظنون، وكلهم مصيبون.

الشبهة الثالثة - قولهم: حكم الله - تعالى - خبره، ويعرف ذلك بتوقيف، فإذا لم يخبر الله عن حكم الزبيب، فكيف يقال حكم الله في الزبيب التحريم، والنص لم ينطق إلا بالأشياء الستة.

قلنا: إذا قال الله - تعالى -: «قد تعبدتكم بالقياس، فإذا ظننتم أني حرمت الربا في البر لكونه مطعوماً، فقيسوا عليه كل مطعوم» فيكون هذا خبراً عن حكم الزبيب.

وما لم يقم دليل على التعبد بالقياس - كذلك - لا يجوز القياس - عندنا -، فالقياس - عندنا - حكم بالتوقيف(٢) المحض، كما قررناه في كتاب أساس القياس(٣).

لكن، هذا النص - بعينه - وإن لم يرد، فقد دل إجماع الصحابة - على القياس -على أنهم ما فعلوا ذلك إلا وقد فهموا من الشارع هذا المعنى، بألفاظ وقرائن، وإن لم ينقلوها إلينا.

الشبهة الرابعة - قولهم: إذا اشتبهت رضيعة بعشر أجنبيات، أو ميتة بعشر مذكيات، لم يجز [مد اليد](٤) إلى واحدة وإن وجدت

١ـ نهاية ٢١٤/أ من ص.

٢ـ نهاية ١٨٦/أ من د.

٣ـ ذُكرَ في هدية العارفين ٧٩/٢ ضمن مؤلفات الغزالي، ولم يذكر عنه شيئاً، ولم اطلع عليه، لا مطبوعاً ولا مخطوطاً.

٤ـ د: البدار.

علامات، لإمكان الخطأ[1]، والخطأ ممكن في كل اجتهاد وقياس، فكيف يجوز الهجوم مع إمكان الخطأ.

ولا يلزم هذا على الاجتهاد في القبلة وعدالة الشاهد والقاضي والإمام ومتولي الأوقاف، لمعنيين:

أحدهما: أن ذلك حكم في الأشخاص والأعيان، ولا نهاية لها، ولا يمكن تعريفها بالنص.

والثاني: أن الخطأ فيه غير ممكن، لأنهم متعبدون بظنونهم، لا بصدق الشهود.

قلنا: وكذلك - نحن - نعترف بأنه لا خلاص عن هذا الإشكال إلا بتصويب كل مجتهد، وأن المجتهد - وإن خالف النص - فهو مصيب، إذ لم يكلف إلا بما بلغه، فالخطأ غير ممكن في حقه.

أما من ذهب إلى أن المصيب واحد، فيلزمه هذا الإشكال.

وأما اختلاط الرضيعة بأجنبيات، فلسنا نسلم أن المانع مجرد إمكان الخطأ، فإنه لو شك في رضاع امرأة حل له نكاحها، والخطأ ممكن، لكن الشرع إنما أباح نكاح امرأة يعلم أنها أجنبية[2] بيقين، وحكم أن اليقين لا يرفع[3] بالشك الطارىء.

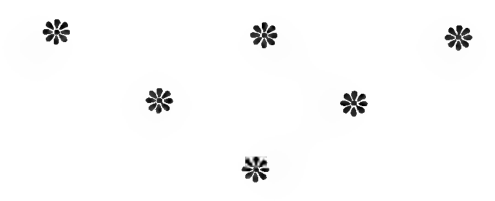
أما إذا تعارض يقينان، وهو يقين التحريم والتحليل، فليس

١ـ نهاية ٢٣٨ من م٢.

٢ـ نهاية ٢١٤/ب من ص.

٣ـ م: يندفع.

ذلك في معنى اليقين [الصافي عن المعارضة](1)، ولا في معنى اليقين الذي لم يعارضه إلا الشك المجرد، فلَم يلحق به، اتباعاً لموجب الدليل، ولو ورد الشرع بالرخصة فيه لم يكن ذلك ممتنعاً .



1ـ أيضاً ـ في غير المعارضة.

«مسألة»

الذين ذهبوا إلى أن التعبد بالقياس واجب عقلاً متحكمون، فمطالبون بالدليل.

ولهم شبهتان:

الأولى: أن الأنبياء[1] مأمورون بتعميم الحكم في كل صورة، والصور لا نهاية لها، فكيف تحيط النصوص بها، فيجب ردهم إلى الاجتهاد ضرورة.

فنقول: هذا فاسد؛ لأن الحكم في الأشخاص التي ليست متناهية إنما يتم بمقدمتين:

كلية - كقولنا «كل مطعوم ربوي» -.

وجزئية - كقولنا «هذا النبات مطعوم» أو «الزعفران مطعوم» -.

وكقولنا «كل مسكر حرام» و «هذا الشراب بعينه مسكر».

و«كل عدل مصدق» و «زيد عدل».

و«كل زان مرجوم» و «ماعز قد زنى»، فهو إذاً مرجوم.

١ـ نهاية ٢٣٩ من ٢م.

والمقدمة الجزئية[1] هي التي لا تتناهى مجاريها، فيضطر فيها إلى الاجتهاد لا محالة، وهو اجتهاد في تحقيق مناط الحكم وليس ذلك بقياس.

أما المقدمة الكلية فتشتمل على مناط الحكم وروابطه، وذلك يمكن التنصيص عليه بالروابط الكلية، كقوله «كل مطعوم ربوي» بدلا عن قوله «لا تبيعوا البر بالبر»، وكقوله «كل مسكر حرام» بدلا عن قوله «حرمت الخمر»، وإذا أتى بهذه الألفاظ العامة وقع الاستغناء عن استنباط مناط الحكم، واستغنى عن القياس.

هذا، مع أنه يمكن منازعة هذا القائل، بأنه لِمَ يجب استيعاب جميع الصور بالحكم! ولِمَ يستحيل خلو بعضها عن الحكم!، فإنه في المقدمة الجزئية - أيضاً - يمكن أن يرد فيه إلى اليقين، فيقال: «من تيقنتم صدقه، وما تيقنتم كونه مطعوماً[2] أو مسكراً، فاحكموا به، وما لم تتيقنوا به فاتركوه على حكم الأصل».

إلا أن هذا[3] لا يجري في جميع الجزئيات، لأنه لا سبيل إلى تيقن صدق الشهود وعدالة القضاة والولاة، ولا سبيل إلى تعطيل الأحكام.

وكذلك لا سبيل إلى تقدير متيقن في كفاية الأقارب وأروش

١ـ نهاية ١٨٦/ب من د.

٢ـ نهاية ٢١٥/أ من ص.

٣ـ نهاية ٢٤٠ من م٢.

المتلفات، فإن التكثير فيه إلى حصول اليقين ربما يضر بجانب الموجب عليه، كما يضر التقليل بجانب الموجب له.

فالاجتهاد في تحقيق مناط الحكم ضرورة، أما في تخريج المناط وتنقيح المناط فلا.

الثانية - قولهم: إن العقل كما دل على العلل العقلية، دل على العلل الشرعية، فإنها تدرك بالعقل، ومناسبة الحكم مناسبة عقلية مصلحية(١)، يتقاضى العقل ورود الشرع بها.

- وهذا فاسد، لأن القياس إنما يتصور لخصوص النص ببعض مجاري الحكم، [وبيان حكم قدر خصوصه، وإلا فتعميمه](٢) ممكن، فلو عم لم يبق للقياس مجال.

وما ذكروه من قياس العلة الشرعية بالعلة العقلية خطأ، لأن من العلل ما لا يناسب، وما تناسب لا توجب الحكم لذاتها، بل يجوز أن يتخلف الحكم عنها، فيجوز أن لا يحرم المسكر، وأن لا يوجب الحد بالزنا والسرقة، وكذا سائر العلل والأسباب.

* * *

* *

*

١ـ م: مصلحة.

٢ـ م: وكل حكم قدر خصوصه، فتعميمه.

«مسألة»

في الرد على من حسم سبيل الاجتهاد بالظن، ولم يجوز الحكم في الشرع إلا بدليل قاطع، كالنص وما يجري مجراه، فأما الحكم بالرأي والاجتهاد فمنعوه، وزعموا أنه لا دليل عليه.

وإنما الرد عليهم بإظهار الدليل.

وما عندي أن أحداً ينازع في الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم، فلا تصرف الزكاة إلا إلى فقير، ويعلم فقره بأمارة ظنية، ولا يحكم إلا بقول عدل، وتعرف عدالته[١] بالظن، وكذلك الاجتهاد في الوقت، والقبلة، وأروش الجنايات، وكفاية القريب.

وإن اعتذروا عن جميع ذلك: بأن كل عبد مأمور باتباع ظنه في ذلك، وظنه موجود قطعاً، والحكم عند الظن واجب قطعاً.

- فنحن - كذلك - نقول في سائر الاجتهادات.

وإن اعتذروا عن ذلك بأن ذلك ضرورة.

- فإنما نزاعنا في معرفة مناط الأحكام بالظن[٢] والاجتهاد.

فيستدل على ذلك[٣] بإجماع الصحابة - رضي الله عنهم[٤] -

١ـ نهاية ١٨٧/أ من د.

٢ـ م: بالرأي.

٣ـ نهاية ٢٤١ من ٢م.

٤ـ نهاية ٢١٥/ب من ص.

على الحكم بالرأي والاجتهاد في كل واقعة وقعت لهم ولم يجدوا فيها نصاً، وهذا مما تواتر إلينا عنهم تواتراً لا شك فيه، فننقل من ذلك بعضه، وإن لم يمكن نقل الجميع.

فمن ذلك: حكم الصحابة بإمامة أبي بكر - رضي الله عنه - بالاجتهاد، مع انتفاء النص، ونعلم قطعاً بطلان دعوى النص عليه وعلى عليّ وعلى العباس، إذ لو كان لنقل، ولتمسك به المنصوص عليه، ولم يبق للمشورة مجال(1)، حتى ألقى عمر - رضي الله عنه - الشورى بين ستة، وفيهم علي - رضي الله عنه -، فلو كان منصوصاً عليه، وقد استصلحه له، فلم تردد بينه وبين غيره(2).

ومن ذلك: قياسهم العهد على العقد، إذ ورد في الأخبار عقد الإمامة بالبيعة، ولم ينص على واحد، وأبو بكر عهد إلى عمر خاصة، ولم يرد فيه نص، ولكن قاسوا تعيين الإمام على تعيين الأمة بعقد

1- اتفق الصحابة - رضي الله عنهم - على إمامة أبي بكر الصديق ابتداءً من لقائهم في سقيفة بني ساعدة ومبايعة عمر له ثم توالت البيعة بعد ذلك قال عمر: نبايعك فأنت سيدنا وخيرنا وأحبنا إلى رسول الله ﷺ فأخذ عمر بيده فبايعه وبايعه الناس. راجع البخاري (مع السندي) ٢٩١/٢.

2- روى ابن سعد في الطبقات ٦١/٣ أن عمر قال: إن مت فأمركم إلى هؤلاء الذين فارق رسول الله ﷺ وهو عنهم راض، علي بن أبي طالب، ونظيره: الزبير بن العوام، وعبد الرحمن بن عوف، ونظيره: عثمان بن عفان، وطلحة بن عبيد الله، ونظيره: سعد بن مالك. وقد ورد ذكر الشورى في صحيح مسلم فقال عمر: "الخلافة شورى بين هؤلاء الستة" ولم يذكر في حديث مسلم من هم الستة. فراجع مسلم (مع النووي) ٥٢/٥.

البيعة.

فكتب أبو بكر: «هذا ما عهد أبو بكر»، ولم يعترض عليه أحد(١).

ومن ذلك: رجوعهم إلى اجتهاد أبي بكر ورأيه في قتال مانعي الزكاة، حتى قال عمر: «فكيف تقاتلهم وقد قال - عليه السلام - أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها»(٢).

فقال أبو بكر: «ألم يقل إلا بحقها!، فمن حقها إيتاء الزكاة، كما أن من حقها إقام الصلاة، فلا أفرق بين ما جمع الله، والله لو منعوني عقالاً مما أعطوا النبي - عليه السلام - لقاتلتهم عليه»(٣).

وبنو حنيفة - الممتنعون من الزكاة - جاؤا إلى أبي بكر - رضي الله عنه - متمسكين بدليل أصحاب الظاهر في اتباع النص، وقالوا: «إنما أمر النبي - عليه السلام - بأخذ الصدقات، لأن صلاته

١ـ قال ابن حجر في التخليص الحبير: حديث "أن أبا بكر عهد إلى عمر" هو صحيح مشهور في التواريخ الثابتة وأشار إلى ما أخرجه البخاري ومسلم من قول عمر "إني إن استخلف فقد استخلف خير مني يعني أبا بكر".. وفي الطبقات لابن سعد قصة عهد أبي بكر لعمر ـ أيضاً ـ. فراجع صحيح البخاري (مع السندي) ٢٤٨/٤، ومسلم (مع النووي) ٢٠٦/١٢، والطبقات لابن سعد ٢٧٤/٣، والتلخيص الحبير ٤٤/٤.

٢ـ تقدم تخريجه.

٣ـ في البخاري ومسلم "إن الزكاة حق المال" فراجع صحيح البخاري (مع السندي) ٢٥٧/٤، ومسلم (مع النووي) ٢٠٧/١.

كانت سكناً لنا، وصلاتك ليست بسكن لنا، إذ قال الله تعالى ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم﴾»(١).

فأوجبوا تخصيص الحكم بمحل النص.

وقاس أبو بكر والصحابة خليفة الرسول(٢) على الرسول، إذ الرسول إنما كان يأخذ للفقراء، لا لحق نفسه. والخليفة نائب في استيفاء الحقوق.

ومن ذلك: ما أجمعوا عليه(٣) من طريق الاجتهاد بعد طول التوقف فيه، كَكَتْب المصحف، وجمع القرآن بين الدفتين، فاقترح عمر ذلك أولاً على أبي بكر، فقال: «كيف أفعل ما لم يفعله النبي عليه السلام»، حتى شرح الله له صدر أبي بكر(٤)، وكذلك جمعه عثمان على ترتيب واحد، بعد أن كثرت المصاحف [وكانت](٥) مختلفة الترتيب(٦).

١ــ الآية (١٠٣) من سورة التوبة.. وقد نقل القرطبي في تفسيره قول مانعي الزكاة.. ولم أجده في غير ذلك من مظانه. فراجع الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٤٥/٨.

٢ــ نهاية ١٨٧/ب من د، ونهاية ٢١٦/أ من ص.

٣ــ نهاية ٢٤٢ من م.

٤ــ في صحيح البخاري. فراجعه (مع السندي) ٢٤٣/٤، ٢٢٥/٣.

٥ــ ساقطة من م، د.

٦ــ راجع صحيح البخاري (مع السندي) ٢٢٥/٣ ــ ٢٢٦.

ومن ذلك: إجماعهم على الاجتهاد في مسألة الجدّ والإخوة، على وجوه مختلفة(١).

مع قطعهم بأنه لا نص في المسائل التي قد أجمعوا على الاجتهاد فيها.

وننقل - الآن - [من أخبارهم](٢)، ما يدل على قولهم بالرأي:

فمن ذلك: قول أبي بكر - لما سئل عن الكلالة -: أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان، الكلالة: ما عدا الوالد والولد(٣).

ومن ذلك: أنه ورّث أم الأم دون أم الأب.

فقال له بعض الأنصار: «لقد ورثت امرأة من ميت، لو كانت هي الميتة لم يرثها، وتركت امرأة، لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت».

فرجع إلى الاشتراك بينهما في السدس(٤).

١ـ الخلاف في مسألة الجد والإخوة تراجع في العذب الفائض ١/١٠٥ـ١٠٦.

٢ـ ص: عن آحادهم، د: من آحادهم.

٣ـ رواه البيهقي في السنن الكبرى ٦/٢٢٣، والدارمي ٢/٣٦٥. قال ابن حجر في حديث البيهقي: رجاله ثقات إلا أنه منقطع. فراجع التلخيص الحبير ٣/٨٩، ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه ١١/٤١٥.

٤ـ رواه الإمام مالك في الموطأ، فراجع شرح الموطأ للزرقاني ٣/٤٣٦، ورواه البيهقي، وذكر أن الأنصاري هو عبد الرحمن بن سهل أخو بني حارثة. ثم قال البيهقي وروي هذا عن رسول الله ﷺ في إسناد مرسل. ثم ذكر الإسناد لهذا فراجع السنن الكبرى

ومن ذلك: حكمه بالرأي في التسَوية في العطاء، فقال عمر: «لا تجعل من ترك دياره وأمواله مهاجراً إلى النبي - عليه السلام -، كمن دخل في الإسلام كرهاً».

فقال أبو بكر: «إنما أسلموا لله وأجورهم على الله، وإنما الدنيا بلاغ».

ولما انتهت الخلافة(١) إلى عمر، فرق بينهم، ووزع على تفاوت درجاتهم(٢).

واجتهاد أبي بكر: أن العطاء إذا لم يكن جزاء على طاعتهم، لم يختلف باختلافها.

واجتهاد عمر: أنه لولا الإسلام لما استحقوها، فيجوز أن يختلفوا، وأن يجعل معيشة العالم أوسع من معيشة الجاهل.

ومن ذلك: قول عمر - رضي الله عنه - «أقضي في الجدّ

٣٣٥/٦، ورواه الدارقطني، فراجعه (مع التعليق المغني) ٩١/٤. قال ابن حجر عن إسناد مالك في الموطأ: منقطع. فراجع التخليص الحبير ٨٥/٣.

١ـ ص، د: النوبة.

٢ـ روى أبو عبيد في كتابه (الأموال) قريباً من قول أبي بكر المذكور هنا: "فضائلهم عند الله؛ فأما هذا المعاش، فالتسوية فيه خير" وقال محقق كتاب "الأموال" لابن زنجويه: إسناده ضعيف، لأن فيه ابن لهيعة، ويزيد بن أبي حبيب لم يلق أبا بكر. فهو منقطع. ورأي عمر ذكره أبو عبيد، ولكنه ذكر أنه قد روى رجوع عمر إلى رأي أبي بكر ـ والله أعلم ـ. فراجع: كتاب الأموال لأبي عبيد ص٢٩٦، ٢٥٤، والأموال لابن زنجويه ٥٧٤/٢، والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ٢٣٣/١.

برأيي» و«أقول فيه برأيي»(١)، وقضى بآراء مختلفة(٢).

وقوله: «من أحب أن يقتحم جراثيم جهنم فليقض في الجدّ برأيه» أي: الرأي العاري عن الحجة(٣).

وقال لما سمع الحديث - في الجنين - «لولا هذا لقضينا فيه برأينا»(٤).

ولما قيل له - في مسألة «المشتركة» - «هب أن أبانا كان حماراً، ألسنا من أم واحدة» - أشرك بينهم بهذا الرأي(٥).

١ـ رواه الحاكم بلفظ "إني رأيت في الجد رأياً... إلخ" وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. فراجع المستدرك ٣٤٠/٤، وسكت عنه الذهبي. ورواه الدارمي ـ أيضاً ـ ٣٥٤/٢، والبيهقي ٢٤٦/٦.

٢ـ نهاية ٢١٦/ب من ص.

٣ـ المحدثون يروون هذه العبارة عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه. فراجع الدارمي ٣٥٢/٢، والبيهقي ٢٤٥/٦، وابن أبي شيبة ٣١٩/١١، والنهاية في غريب الحديث ٢٥٤/١ وفسر الجراثيم (مفرده الجرثومة) بالأصل.

٤ـ تقدم تخريجه.

٥ـ قال ابن حجر في التلخيص الحبير (٨٦/٣) ذكر الطحاوي: أن عمر كان لا يُشرِّك حتى ابتلي بمسألة فقال له الأخ والأخت من الأب والأم: يا أمير المؤمنين هب أن أبانا كان حماراً، ألسنا من أم واحدة" وفي البيهقي عن زيد بن ثابت في المشركة، قال: هبوا أن أباهم حماراً، ما زادهم الأب إلا قرباً، وأشرك بينهم، ورواه الحاكم في المستدرك ٣٣٧/٤ وقال حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. اهـ ووافقه الذهبي. وكذلك في البيهقي والحاكم عن عمر وعبد الله بن مسعود وزيد أشركوا بين الإخوة من الأم والأب والإخوة من الأم في الثلث، وقالوا ما زادهم الأب إلا قرباً.

ومن ذلك: أنه قيل لعمر: «إن سَمُرة أخذ من تجار اليهود الخمر في العشور وخللها وباعها».

فقال: «قاتل الله سمرة، أما علم أن النبي ﷺ قال: لعن الله اليهود(١)، حرمت عليهم الشحوم، فباعوها وأكلوا أثمانها»(٢).

فقاس عمر الخمر على الشحم، وأن تحريمها تحريم لثمنها.

وكذلك جلد أبا بكرة لما لم يكمل نصاب الشهادة، مع أنه جاء شاهداً في مجلس الحكم، لا قاذفاً، لكنه قاسه على القاذف(٣).

١ـ نهاية ١٨٨/أ من د.

٢ـ رواه مسلم، فراجعه (مع النووي) ١١/٧، وهو في البخاري (مع السندي) ٢٥٨/٢ ولم يذكر سمرة، بل قال ابن عباس: "سمعت عمر ـ رضي الله عنه ـ يقول: قاتل الله فلاناً...".

وسَمُرة هو بن جندب ـ كما في رواية البيهقي ـ الفزاري، أجازه النبي ﷺ للقتال بعد أن صَرع من أجيز قبله من غلمان الأنصار، وقد مات في ماء حار ـ مصداقاً لإخبار الرسول ـ ﷺ سنة ٥٨هـ. الإصابة ٧٩/٢.

٣ـ رواه البيهقي في السنن الكبرى ٢٣٥/٨، وكذلك رواه البخاري معلقاً، فراجع صحيحه (مع السندي) ١٠١/٢، وراجع ـ أيضاً ـ التلخيص الحبير ٦٣/٤. ورواه الحاكم في المستدرك ٤٤٨/٤ وسكت عنه هو والذهبي، ورواه ابن أبي شيبة ٩٢/١٠ وقال الألباني في إسناد ابن أبي شيبة: إسناده صحيح. فراجع إرواء الغليل ٢٩/٨، وكذلك أخرجه عبد الرزاق في مصنفه ٣٨٥/٧.

وأبو بكرة: نفيع بن الحارث الثقفي، كان من فضلاء الصحابة وسكن البصرة، وأنجب أولاداً لهم شهرة، وكان تدلى إلى النبي ﷺ من حصن الطائف ببكرة، فاشتهر بأبي بكرة. وهو ممن اعتزل الفتنة في "الجمل" و "صفين" توفي سنة ٥٢هـ. الإصابة ٥٧٢/٣، الأعلام ٤٤/٨.

وقال علي - رضي الله عنه -: «اجتمع رأيي ورأي عمر في أم الولد أن لا تباع، ورأيت الآن بيعهن»(١)، فهو تصريح بالقول بالرأي.

وكذلك عهد عمر إلى أبي موسى الأشعري: إعرف الأشباه والأمثال، ثم قس الأمور برأيك(٢).

ومن ذلك: قول عثمان لعمر - رضي الله عنهما - في بعض الأحكام - «أن اتبعت رأيك فرأيك أسد، وأن تتبع رأي من قبلك فنعم الرأي كان» فلو كان في المسألة دليل قاطع لما صوبهما جميعاً(٣).

وقال عثمان وعلي - رضي الله عنهما - في الجمع بين الأختين المملوكتين: «أحلتهما آية، وحرمتهما آية»(٤).

١ـ تقدم تخريجه.

٢ـ المروي عن عمر ـ هنا ـ جزء من كتابه إلى أبي موسى الأشعري، والذي بدايته: أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة"، وقد أخرج الكتاب ـ كاملاً ـ الدارقطني بسندين، قال الألباني عن السند الثاني: إسناد رجاله ثقات، رجال الصحيحين. لكنه مرسل لأن سعيد بن أبي بردة تابعي صغير، روايته عن عبد الله بن عمر مرسلة، فكيف عن عمر لكن قوله "هذا كتاب عمر" وجادة، وهي وجادة صحيحة من أصح الوجادات، وهي حجة. راجع الدارقطني (مع التعليق المغني) ٢٠٧/٤، وإرواء الغليل ٢٤١/٨. وأخرجه البيهقي في السنن ١١٥/١٠. قال ابن حجر في التلخيص الحبير: ساقه ابن حزم من طريقين، وأعله بالانقطاع لكن اختلاف المخرج فيهما مما يقوي أصل الرسالة، لا سيما وفي بعض طرقه أن راويه أخرج الرسالة مكتوبة راجع ١٩٦/٤.

٣ـ قال عثمان لعمر هذا القول بعد أن قال عمر: إن رأيت في الجد رأياً. وقد تقدم تخريج قول عمر، فيراجع هناك.

٤ـ تقدم تخريجه.

وقضى عثمان بتوريث المبتوتة بالرأي(١).

ومن ذلك: قول علي - رضي الله عنه - في حد الشرب «من شرب هَذَى، ومن هَذَى افترى، فأرى عليه حدّ المفتري»(٢) وهو قياس للشرب على القذف، لأنه مظنة القذف، التفاتاً إلى أن الشرع قد ينزل مظنة الشيء منزلته، كما أنزل النوم منزلة الحدث، والوطء في إيجاب العدة منزلة حقيقة شغل الرحم، ونظائره.

ومن ذلك: قول ابن مسعود - في المَفَوَّضة - برأيه، بعد أن استمهل شهراً(٣).

١ـ أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٣٦٢/٧ وأن عثمان رضي الله عنه ورث تماضر بنت الأصبغ الكلبية من عبد الرحمن بن عوف وكان طلقها في مرض موته. قال الألباني في إرواء الغليل ١٥٩/٦: هذا ـ يعني سند البيهقي الذي فيه الشافعي ـ سند صحيح على شرط البخاري. وكذلك أخرجه ابن سعد في الطبقات ٢١٩/٨، ورواه مالك في الموطأ، فراجع شرح الزرقاني للموطأ ١٠٧/٤، وراجع ـ أيضاً ـ التلخيص الحبير ٢١٧/٣.

٢ـ أخرجه الحاكم في المستدرك ٣٧٥/٤، وقال: حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، وكذلك أخرجه البيهقي ٣٢٠/٨ ومالك، فراجع شرح الزرقاني للموطأ ١٣٣/٥، والتلخيص الحبير ٧٥/٤، وإرواء الغليل ٤٦/٨.

٣ـ رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة وغيرهم، وصرح بأنه استمهل السائل شهراً في رواية أبي داود، وفي رواية النسائي قال ابن مسعود: "أقول فيها برأيي، فإن كان صواباً فمن الله" وقد ذكره الألباني في صحيح ابن ماجة وقال صحيح. فراجع أبو داود (مع المعالم) ٥٨٩/٢، والترمذي (مع التحفة) ٢٩٩/٤، والنسائي (مع السيوطي) ١٢١/٦، وصحيح ابن ماجة ٣١٨/١، وإرواء الغليل ٣٥٧/٦، والفقه والمتفقه ٢٠٢/١. والمفوضة: هي

وكان ابن مسعود يوصي من يلي القضاء بالرأي، ويقول «الأمر في القضاء بالكتاب والسنة وقضايا الصالحين، فإن لم يكن شيء من ذلك فاجتهد رأيك»(١).

ومن ذلك: قول معاذ بن جبل للنبي ﷺ «اجتهد رأيي» عند فقد الكتاب والسنة، فزكاه النبي عليه السلام(٢).

المرأة التي تزوجت بدون أن يفرض لها مهر، فكأنها فوضت أمرها لمن تزوجها، فإذا مات زوجها، عليها العدة، ولها مهر مثلها، والميراث.

١ــ أخرجه النسائي، وقال: هذا الحديث جيد جيد. فراجع سنن النسائي (مع السيوطي) ٢٣٠/٨، والبيهقي ١١٥/١٠، جامع الأصول ١١٥/١٠، والدارمي ٥٩/١، والفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي ٢٠١/١.

٢ــ حديث معاذ هو الأشهر في باب الرأي والقياس، وهو متعلق كثير من علماء الأصول.. وقد تكلم فيه علماء الحديث كثيراً، وبعضهم خصص له مصنفاً خاصاً، وكلام أهل العلم فيه يتلخص في ما يلي: أولاً: الكتب التي أخرجته: أبو داود (مع المعالم) ١٨/٤، والترمذي (مع التحفة) ٥٥٧/٤، وأحمد ٢٣٠/٥، والبيهقي ١١٤/١٠، والمعجم الكبير للطبراني ١٧٠/٢٠.. وقال ابن حجر: أخرجه ابن عدي، والدارقطني في العلل، والفقيه والمتفقه ١٨٩/١. ثانياً: كلام المحدثين فيه: قال الترمذي ــ بعد أن رواه بسند: حدثنا وكيع عن شعبة عن أبي عون عن الحارث بن عمرو عن رجال من أصحاب معاذ ــ: لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده عندي بمتصل.اهـ وأبو عون الثقفي، اسمه محمد بن عبيد الله. وقال البخاري في التاريخ الكبير ٢٧٧/٢: الحارث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة الثقفي، عن أصحاب معاذ، روى عنه أبو عون، ولا يصح، ولا يعرف إلا بهذا، مرسل..اهـ. وقال ابن حزم: لا يصح، لأن الحارث مجهول، وشيوخه لا يعرفون، ولم يأت هذا الحديث ــ قط ــ من غير طريقه. الإحكام لابن حزم ١٣٦٥/٧.

ومن ذلك: قول ابن عباس - لمن قضى بتفاوت الدية في

قال الخطيب البغدادي: إن قول الحارث بن عمرو (عن أناس من أصحاب معاذ) يدل على شهرة الحديث وكثرة رواته، وقد عرف فضل معاذ وزهده، والظاهر من حال أصحابه الدين والتفقه والزهد والصلاح، وقد قيل إن عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ، وهذا إسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم قد تقبلوه واحتجوا به فوقفنا بذلك على صحته عندهم، كما وقفنا على صحة قول الرسول ﷺ (لا وصية لوارث)، وفي البحر (هو الطهور ماؤه الحل ميتته) وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد، لكن لما تلقتها الكافة عن الكافة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها، فكذلك حديث معاذ لما احتجوا به جميعاً غنوا عن طلب الإسناد له. الفقيه والمتفقه ١/١٨٩ـ ١٩٠. ثالثاً: كلام الأصوليين فيه: كما قدمت أن هذا الحديث عمدة باب القياس عند الأصوليين، فرأيهم فيه معروف.. وأنقل رأيين فقط. قال الإمام الجويني في البرهان ٢/٧٧٢: وهو مدون في الصحاح، متفق على صحته، ولا يتطرق إليه التأويل. وقد نقل ابن حجر هجوم ابن طاهر على إمام الحرمين في التلخيص الحبير ٤/١٨٣.. وأنه قال: أقبح ما رأيت فيه قول إمام الحرمين في كتاب أصول الفقه (والعمدة في هذا الباب على حديث معاذ)، وهذه زلة منه، ولو كان عالماً بالنقل لما ارتكب هذه الجهالة. قال ابن حجر ـ تعليقاً على كلام ابن طاهر ـ: أساء الأدب على إمام الحرمين، وكان يمكنه أن يعبر بألين من هذه العبارة. اهـ. وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في مذكرته وتعليقاته على روضة الناظر لابن قدامة ص٣٦٠: إن من صحح العمل بهذا الحديث قال: إن علماء المسلمين تلقوا هذا الحديث خلفاً عن سلف. وتلقي العلماء للحديث بالقبول يكفيه عن الإسناد.

الأسنان لاختلاف منافعها - «كيف لم يعتبروا بالأصابع»(١).

وقال - في العول - «من شاء باهلته»(٢) الحديث.

١- لما سئل ابن عباس عن الضرس- قال: فيه خمس من الإبل، فقيل له: أتجعل مقدم الفم مثل الأضراس؟ فقال ابن عباس: لو لم يعتبر ذلك إلا بالأصابع، عقلها سواء. رواه البيهقي في السنن الكبرى ٩٠/٨ وقال: قال الشافعي: وهذا كما قاله ابن عباس. وراجع - أيضاً - مصنف ابن أبي شيبة ١٩١/٩، و١٨٩/٩، ومصنف عبد الرزاق ٣٤٧/٩.

٢- رأي ابن عباس في العول رواه البيهقي في السنن الكبرى ٢٥٣/٦ والحاكم في المستدرك ٣٤٠/٤ وقال صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، وابن حزم في المحلى ٣٣٠/١٠ ولم يذكرا فهي عبارة "من شاء باهلته" ولكن ذكر قوله لمن سأله عن العول: ترون الذي أحصى رمل عَالج عدداً لم يحص في مال نصفاً ونصفاً وثلثاً، إذا ذهب نصف ونصف فأين موضع الثلث" وقد أورد ابن الأثير في النهاية في غريب الحديث ١٦٧/١ قول ابن عباس: "من شاء باهلته أن الحق معي" وقال: المباهلة: الملاعنة، وهو أن يجتمع القوم إذا اختلفوا في شيء فيقولوا لعنة الله على الظالم منا. والعول: أن يجتمع في الميراث ذوو فرائض مسماة لا يحتملها الميراث، مثل زوج، وأم، وأختين شقيقتين، وأختين لأم، فإن هذه ظاهرها: أنه يجب ثلثان، وثلث، ونصف، وسدس، فهل يحط كل واحد من فرضه شيئاً، حتى ينقسم المال عليهم، فيجعل للزوج النصف، وهو ثلاثة من ستة. وللأم السدس، وهو واحد من ستة. فهذه أربعة سهام. وللشقيقتين الثلثان، وهما أربع من ستة. فهذه ثمانية. وللأختين للأم الثلث، وهو اثنان من ستة. فهذه عشرة. يقسم المال بينهم على عشرة أسهم. فللزوج الذي له النصف ثلاثة من عشرة، فهو أقل من الثلث. وللأم التي لها السدس، واحد من عشرة، وهو العشر. وللشقيقتين اللتين لهما الثلثان أربعة من عشرة، فذلك خمسان. وللأختين للأم اللتين لهما الثلث، اثنان من عشرة، فهو الخمس. وهكذا، وهو مذهب الجمهور، وخالف ابن عباس. قال ابن عباس:

ولما سمع نهيه عن بيع الطعام قبل أن يقبض، قال «لا أحسب كل شيء إلا مثله»(١).

وقال في المتطوع - إذا بدا له الإفطار - «إنه كالمتبرع، أراد التصدق بمال، فتصدق ببعضه، ثم بدا له»(٢).

ومن ذلك: قول زيد في الفرائض والحجب وميراث الجد.

ولما ورث زيد ثلث ما بقي في مسألة زوج وأبوين، قال ابن عباس «أين وجدت في كتاب الله ثلث ما بقي» فقال زيد «أقول

وأيم الله، لو قدم ـ يعني: عمر بن الخطاب ـ ما قدم الله، وأخر ما أخر الله، ما عالت فريضة. فقيل له: كيف ذلك؟ قال: كل فريضة لم يهبطها الله ـ عز وجل ـ عن فريضة إلا إلى فريضة فذلك ما قدم الله ـ وما أخر: فكل فريضة إذا زالت عن فرضها لم يكن لها ما بقي. فذلك الذي أخر. كالزوجين والأم، وكالأخوات والبنات، راجع المحلى ٣٣٠/١٠.

١ـ أخرجه البخاري ومسلم، فراجع صحيح البخاري (مع السندي) ١٦/٢، ومسلم (مع النووي) ١٦٨/١٠.

٢ـ إفطار الصائم المتطوع ثبت في صحيح مسلم عن رسول الله ﷺ فقد قالت عائشة رضي الله عنها أهديت لنا هدية، وقد خبأت لك شيئاً. قال الرسول ﷺ ما هو؟ قالت: حيس.. قال: هاتيه. فأكل منه ثم قال: كنت أصبحت صائماً. قال طلحة: حدثت مجاهداً بهذا الحديث فقال: ذلك بمنزلة الرجل يخرج الصدقة من ماله، فإن شاء أنفاها، وإن شاء أمسكها. راجع صحيح مسلم (مع النووي) ٣٤/٨. والذي وجدته عن ابن عباس في البيهقي: عن عطاء بن أبي رباح أن ابن عباس لا يرى بأساً أن يفطر الإنسان في صيام التطوع، ويضرب لذلك أمثالا: رجل طاف سبعاً، ولم يوفه، فله أجر ما احتسب، أو صلى ركعة ولم يصل أخرى، فله أجر ما احتسب. السنن الكبرى ٢٧٧/٤.

برأيي.وتقول برأيك»(١).

فهذا وأمثاله - مما لا يدخل تحت الحصر - مشهور.

وما من مفت إلا وقد قال بالرأي، ومن لم يقل، فلأنه(٢) أغناه غيره عن الاجتهاد، ولم يعترض عليهم في الرأي.

فانعقد [إجماع قاطع](٣) على جواز القول بالرأي [والظن](٤).

وجه الاستدلال:

أنه في هذه المسائل - التي اختلفوا واجتهدوا فيها - فلا يخلو، إما أن يكون فيها دليل قاطع لله على حكم معين، أو لم يكن.

فإن لم يكن - وقد حكموا بما ليس بقاطع - فقد ثبت الاجتهاد.

١ـ البيهقي في السنن الكبرى ٢٢٨/٦ قال ابن عباس لعكرمة: ارجع إليه ـ يعني زيد ـ فقل له أبكتاب الله قلت أم برأيك. قال ـ عكرمة ـ فأتيته فقال برأيي. فقال ابن عباس: وأنا أقول برأيي للأم الثلث كاملاً. قال النخعي: خالف ابن عباس فيها الناس. راجع التلخيص الحبير ٨٦/٣. وفي الدارمي: أرسل ابن عباس إلى زيد بن ثابت: أتجد في كتاب الله ثلث ما بقي للأم. فقال زيد: إنما أنت رجل تقول برأيك، وأقول برأيي. راجع سنن الدارمي ٣٤٦/٢. قال الألباني في إرواء الغليل ١٢٣/٦: سنده صحيح ورجاله رجال الصحيح. وبقريب منه أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٢٢٨/٦. قال الألباني: وهذا صحيح على شرط البخاري. الإرواء ١٢٤/٦.

٢ـ نهاية ١٨٨/ب من د.

٣ـ د: إجماع الصحابة قاطعاً.

٤ـ ساقطة من م.

وإن كان، فمحال، إذ كان يجب على من عرف الدليل القاطع أن لا يكتمه، ولو أظهره - وكان قاطعاً - لما خالفه أحد، ولو خالفه، لوجب تفسيقه وتأثيمه ونسبته إلى البدعة والضلال، ولوجب منعه من الفتوى، ومنع العامة من تقليده.

هذا أقل ما يجب فيه، إن لم يجب قتله، وقد قال به قوم(١)، وإن كنا لا نراه.

وعلى الجملة، فلو كان فيها دليل قاطع، لكان المخالف فاسقاً، وكان المحق - بالسكوت عن المخالفة وترك دعوته إلى الحق - فاسقاً، فيعم الفسق جميع الصحابة، بل يعم العباد جميعهم.

[وليس هذا](٢) كالعقليات، فإن أدلتها غامضة، قد لا يدركها بعض الخلق، فلا يكون معانداً، أما القاطع الشرعي(٣) فهو نص ظاهر.

وقد قال أهل الظاهر: «إنما يحكم بنص منطوق به، أو بدليل ظاهر فيما ليس منطوقاً به، لايحتمل التأويل، كقوله تعالى ﴿وورثه أبواه فلأمه الثلث﴾(٤)، فمعقول هذا: أن لأبيه الثلثين، وقوله تعالى ﴿فاسعوا إلى ذكر الله﴾(٥) فمعقوله: تحريم التجارة والجلوس في

١ـ يبدو أنه يشير إلى مذهب الخوارج في تكفير مرتكب الكبيرة. مقالات الإسلاميين ١٦٨/١، والفرق بين الفرق ص٧٢، الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٢٧٣/٣.

٢ـ ص، د: لا.

٣ـ نهاية ٢١٧/ب من ص.

٤ـ سورة النساء، آية "١١".

٥ـ سورة الجمعة، آية "٩".

البيت، وقوله ﴿ولا تظلمون فتيلا﴾(١) ﴿فمن يعمل مثقال خيراً يره﴾(٢) ﴿فلا تقل لهما أف﴾(٣)) فلم يرخصوا(٤) في الحكم في المسكوت عنه إلا في هذ الجنس(٥).

ولا يخفى هذا على عامي، فكيف خفي على الصحابة - رضي الله عنهم - مع جلالة قدرهم، حتى نشأ الخلاف بينهم في المسائل!

هذا تمهيد الدليل.

وتمامه بدفع الاعتراضات.

* * *

١ـ سورة النساء، آية "٧٧".

٢ـ سورة الزلزلة، آية "٧".

٣ـ سورة الإسراء، آية "٢٣".

٤ـ في م: يرخص، وهي نهاية ٢٤٥ من ٢م.

٥ـ تكلم ابن حزم الظاهري عن هذا المعنى في مواضع متعددة من كتابه الإحكام فعقد باباً، أسماه "إثبات حجج العقل" وذكر ضمن حديثه: قوله تعالى ﴿وورثه أبواه فلأمه الثلث﴾ وقال: إذا كان للأم الثلث فقط، وهي والأب وارثان فقط، فالثلثان للأب، وهذا علم ضروري لا محيد عنه للعقل، ووجدنا ذلك منصوصاً على المعنى، وإن لم ينص على اللفظ اهـ. ثم فصَّل أقسام الدليل المأخوذ من النص في الباب التاسع والعشرون من كتابه. ونبه إلى أنه توسع في الكلام عن هذا الموضوع في كتابه "التقريب". فراجع الإحكام لابن حزم ١/٧٧، ٥/٨٨٣.

وقد يعترض الخصم عليه:

تارة: بإنكار كون الإجماع حجة، وهو قول النظام، وقد فرغنا من إثباته.

وتارة: بإنكار تمام الإجماع في القياس، من حيث إن ما ذكرناه منقول عن بعضهم، وليس [عن الباقي](١) إلا السكوت، وقد نقلوا عن بعضهم إنكار الرأي.

وتارة: يسلمون السكوت، لكن حملوه على المجاملة في ترك الاعتراض، لا على الموافقة في الرأي.

وتارة: يقرون بالإجماع، ولا يكترثون بتفسيق الصحابة.

وتارة: يردون رأيهم إلى العمومات، ومقتضى الألفاظ، وتحقيق مناط الحكم، دون القياس.

فهذه مدارك اعتراضاتهم وهي خمسة:

الاعتراض الأول:

قال(٢) الجاحظ - حكاية عن النظام -: «إن الصحابة لو لزموا العمل بما أمروا به ولم يتكلفوا ما كُفُوا القول فيه من إعمال الرأي والقياس - [لم يقع](٣) بينهم التهارج والخلاف، ولم يسفكوا

١ـ م، ض: للباقين إلا السكوت.

٢ـ نهاية ١٨٩/أ من د.

٣ـ ص، د: لارتفع.

الدماء، لكن، لما عدلوا عما كُلفوا، وتجبروا(١)، وتآمروا، وتكلفوا القول بالرأي، وجعلوا الخلاف طريقاً - فتورطوا فيما كان بينهم من القتل والقتال»(٢).

وكذلك الرافضة - بأسرهم - زعموا: أن السلف بأسرهم تآمروا، وغصبوا الحق أهله، وعدلوا عن طاعة الإمام المعصوم المحيط بجميع النصوص المحيطة بالأحكام إلى القيامة، فتورطوا فيما شجر بينهم من الخلاف(٣).

١ـ م: وتخيروا.

٢ـ لم أجد فيما تحت يدي من كتب الجاحظ ـ ككتاب البيان والتبيين، والحيوان، وأخلاق الملوك والحنين إلى الأوطان وغيرها ـ نقله عن النظام، ولكن عبد القاهر البغدادي في كتاب الفرق بين الفرق ص١٣٤ قال: ذكر الجاحظ عن النظام في كتاب "المعارف" وكتاب "الفتيا" أنه طعن في الصحابة والتابعين من أجل فتاويهم بالاجتهاد. وقال عنه: "إن الذين حكموا بالرأي من الصحابة، إما أن يكونوا ظنوا أن ذلك جائز لهم، وجهلوا تحريم الحكم بالرأي ـ في الفتيا ـ عليهم، وإما أرادوا أن يُذكروا بالخلاف وأن يكونوا رؤساء في المذهب، فاختاروا لذلك القول بالرأي" فنسبهم إلى إيثار الهوى على الدين. والجاحظ: هو عمرو بن بحر بن محبوب الكناني، بالولاء، الليثي، أبو عثمان، كبير أئمة الأدب، ورئيس فرقة "الجاحظية" من المعتزلة.. مولده ووفاته بالبصرة.. ولد سنة ١٦٣هـ وتوفي سنة ٢٥٥هـ. راجع وفيات الأعيان ١٤٠/٣، تاريخ بغداد ٢١٢/١٢، الاعلام ٧٤/٥، الملل والنحل ٧٥/١.

٣ـ راجع مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ٨٩/١. وفيها يقول: الرافضة مجمعون على أن النبي ﷺ نص على استخلاف علي بن أبي طالب ـ باسمه ـ، وأظهر ذلك وأعلنه، وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء بعد وفاة النبي ﷺ، وأبطلوا ـ

- وهذا اعتراض من عجز عن إنكار اتفاقهم على الرأي، ففسَّق، وضل بنسبتهم[1] إلى الضلال.

ويدل[2] على فساد قوله: ما دل على أن الأمة لا تجتمع على الخطأ، وما دل على منصب الصحابة - رضوان الله عليهم -، من ثناء القرآن والأخبار عليهم، كما يذكر في كتاب الإمامة، وكيف يعتقد العاقل القدح فيمن أثنى الله - تعالى - ورسوله عليهم بقول مبتدع مثل النظام.

الاعتراض الثاني:

قولهم: لا يصح الرأي والقياس إلا[3] من بعضهم، وكذلك السكوت [لا يصح إلا من بعضهم][4]، فإن فيهم من لم يخض في القياس، وفيهم من لم يسكت عن الاعتراض.

قال النظام - فيما حكاه الجاحظ عنه -: «إنه لم يخض في القياس إلا نفر يسير من قدمائهم، كأبي بكر، وعمر، وعثمان، وزيد بن ثابت، وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، ونفر يسير من أحداثهم، كابن مسعود، وابن عباس، وابن الزبير».

جميعاً ـ الاجتهاد في الأحكام.

١ـ م: ونسبهم.

٢ـ نهاية ٢١٨/أ من ص.

٣ـ نهاية ٢٤٦ من ٢م.

٤ـ ساقطة من ص.

ثم شرع في ثلب العبادلة(١)، وقال: «كأنهم كانوا أعرف بأحوال النبي - عليه السلام - من آبائهم».

وأثنى على العباس والزبير(٢)، إذ تركا القول بالرأي، ولم يشرعا فيه.

وقال الداودية(٣): لا نسلم سكوت جميعهم عن إنكار الرأي والتخطئة فيه:

إذ قال أبو بكر: أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني، إذا قلت في كتاب الله برأيي(٤).

وقال: أقول في الكلالة برأيي، فإن يكن خطأ فمني ومن

١ـ العبادلة: هم عبد الله بن عباس، وعبد الله بن الزبير، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو بن العاص.

٢ـ الزبير بن العوام بن خويلد القرشي الأسدي، أبو عبد الله، حواري رسول الله ﷺ، وابن عمته، أمه صفية بنت عبد المطلب، وأحد العشرة المشهود لهم بالجنة، وأحد الستة أصحاب الشورى أسلم وسنه اثنا عشرة سنة، هاجر الهجرتين، وقتل غيلة في أثناء وقعة الجمل سنة ست وثلاثين، وله ست أو سبع وستون سنة. انظر الإصابة ٥٤٦/١.

٣ـ الداودية: هم أتباع داود الظاهري ـ مؤسس المذهب ـ ولذلك ذكر ابن حزم الظاهري موضوع إنكار الرأي والتخطئة فيه وأسهب فيه.. ووجه الآثار الواردة عن الصحابة حسب ما يراه من إنكار الرأي. فراجع الأحكام لابن حزم ٧٧٩/٧ وما بعدها.

٤ـ في المصنف لابن أبي شيبة بلفظ "إذا قلت في كتاب الله بما لا أعلم" فراجع المصنف ١٢/١٠ـ ٥١٣، وكذلك أورده السيوطي في الدر المنثور ٣١٧/٦ عند تفسير قوله تعالى ﴿وفاكهة وأبا﴾. وراجع ـ أيضاً ـ فتح الباري ٢٧١/١٣.

الشيطان(١).

وقال علي لعمر - رضي الله عنهما - في قصة الجنين: إن اجتهدوا فقد أخطأوا، وإن لم يجتهدوا فقد غشوا(٢).

وقالت عائشة - رضي الله عنها -: «أخبروا زيد بن أرقم: أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إن لم يتب»، لفتواه بالرأي في مسألة العينة(٣).

١ـ تقدم تخريجه.

٢ـ في السنن الكبرى للبيهقي ١١٦/٨ عن شهر بن حوشب أن عمر ـ رضي الله عنه ـ صاح بامرأة فأسقطت، فأعتق عمر ـ رضي الله عنه ـ غُرَّة. قال البيهقي: إسناده منقطع. وليس فيه شاهد لما ورد ـ هنا ـ. والذي ذكره ابن حجر في التلخيص الحبير: أن الأثر بتمامه رواه البيهقي وقال ابن حجر: وهذا منقطع بين الحسن وعمر" اهـ. ولم أجده في السنن الكبرى إلا ما ذكرته أولاً. وقال ابن حجر: أن عبد الرزاق رواه عن معمر عن مطر الوراق عن الحسن، وذكره الشافعي بلاغاً عن عمر مختصراً. راجع التلخيص الحبير ٣٦/٤ـ ٣٧، وفي جامع بيان العلم لابن عبد البر القصة كاملة ص٣٤٩.

٣ـ أخرجه الدارقطني في السنن فراجع (مع التعليق المغني) ٥٢/٣، وكذلك أخرجه البيهقي في سننه ٣٣٠/٥، وعبد الرزاق في مصنفه، وذكر صاحب نصب الراية: أن الإمام أحمد أخرجه في مسنده ـ ولم استطع العثور عليه في المسند ـ ونقل عن صاحب التنقيح: أن سند الإمام أحمد جيد. راجع نصب الراية للزيلعي ١٥/٤. ومسألة العينة التي أفتى زيد فيها برأيه كما ورد في هذا الحديث: أن أم ولد زيد باعته غلاماً لها نسيئة ثم اشترته بستمائة نقداً". وزيد بن أرقم بن زيد.. الخزرجي.. استصغر يوم أحد، وهو الذي سمع عبد الله بن أبي يقول ﴿ليخرجن الأعز منها الأذل﴾ فأخبر الرسول ﷺ فأنكر عبد الله وصدّق الله زيداً. شهد "صفين" مع علي. ومات بالكوفة سنة ست

وقال ابن عباس: «من شاء باهلته، إن الله لم يجعل في المال النصف والثلثين»(١).

وقال: «ألا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً . ولا يجعل أب الأب أباً »(٢).

وقال ابن مسعود - في مسألة المفوضة -: «إن يك خطأ فمني ومن الشيطان»(٣).

وقال عمر: «إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن،

وستين. راجع الإصابة ٥٦٠/١.

١ـ تقدم تخريجه والكلام على العول، وهو الذي قصد بقوله "إن الله لم يجعل في المال النصف والثلثين".

٢ـ قال ابن حجر "قوله ـ يعني: الرافعي ـ إن الإخوة يسقطون بالجد، لأن ابن الابن نازل منزلة الابن في إسقاط الإخوة، فليكن أب الأب نازلاً منزلة الأب" يروى هذا التوجيه عن ابن عباس، لم أره كذلك. راجع التلخيص الحبير ٨٧/٣. وأخرج عبد الرزاق في المصنف ٢٦٤/١٠ من طريق عطاء أن ابن عباس كان يرى الجد أباً، وراجع ـ أيضاً ـ المصنف لابن أبي شيبة ٣٠٤/١١، وراجع السنن الكبرى للبيهقي ٢٤٦/٦، وكل هذه المراجع تبين مذهب ابن عباس من إنزال الجد منزلة الأب. وفي جامع بيان العلم لابن عبد البر، قال ابن عباس: ليتق الله زيد، أيجعل ولد الولد بمنزلة الولد، ولا يجعل أب الأب بمنزلة الأب، إن شاء باهلته عند الحجر الأسود. راجع ص٣٨١.

٣ـ تقدم تخريجه.

أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها[1]، فقالوا بالرأي، فضلوا وأضلوا»[2].

وقال علي وعثمان - رضي الله عنهما -: «لو كان الدين بالرأي، لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره»[3].

وقال عمر - رضي الله عنه -: «اتهموا الرأي في الدين، فإن الرأي منا تكلف وظن، وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً»[4].

وقال - أيضاً -: «إن قوماً يفتون بآرائهم[5]، ولو نزل القرآن، لنزل بخلاف ما يفتون».

وقال ابن مسعود: قراؤكم وصلحاؤكم يذهبون، ويتخذ الناس

١ـ نهاية ١٨٩/ب من د.

٢ـ ذكر هذا عن عمر ـ رضي الله عنه ـ في الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي ١٨٠/١، وجامع بيان العلم ص٤١٨.

٣ـ المحفوظ أن هذا من قول علي ـ رضي الله عنه ـ أخرجه أبو داود في سننه، فراجعه (مع معالم السنن) ١١٤/١. قال ابن حجر في التلخيص الحبير ١٦٠/١: رواه أبو داود وإسناده صحيح.

٤ـ بقريب من هذا اللفظ، رواه أبو داود عن ابن شهاب عن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ فراجع سنن أبي داود (مع المعالم) ١٥/٤ قال الخطابي: وهذا منقطع، لأن ابن شهاب لم يدرك عمر ـ رضي الله عنه ـ وراجع السنن الكبرى للبيهقي ١١٧/١٠، وكذلك جامع بيان العلم لابن عبد البر ص٤١٧.

٥ـ نهاية ٢١٨/ب من ص.

رؤساء جهالاً، يقيسون ما لم يكن بما كان(١).

وقال - أيضاً -: إن حكمتم في دينكم(٢) بالرأي أحللتم كثيراً مما حرمه الله، وحرمتم كثيراً مما أحله الله(٣).

وقال ابن عباس: إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم في دينه برأيه، وقال الله تعالى لنبيه عليه السلام ﴿لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾، ولم يقل: بما رأيت.

وقال: إياكم والمقاييس، فما عبدت الشمس إلا بالمقاييس(٤).

وقال ابن عمر: ذروني من أرأيت وأرأيت(٥).

وكذلك أنكر التابعون القياس:

١- في جامع بيان العلم ص٤١٩، وسنن الدارمي ٦٥/١، تقريب الفقيه والمتفقه ص١٧١، وورد في البخاري عن ذهاب العلماء واتخاذ الناس رؤساء جهالاً. فراجع صحيح البخاري (مع السندي) ٣٠/١.

٢- نهاية ٢٤٧ من ٢م.

٣- بقريب من هذا اللفظ أورده الخطيب البغدادي، فراجع تقريب الفقيه والمتفقه ص١٧١، ونسبه الدارمي ٦٥/١ إلى الشعبي، وكذلك في جامع بيان العلم ص٣٣٩.

٤- في الدارمي عن ابن سيرين: "أول من قاس إبليس، وما عبدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس" فراجع سنن الدارمي ٦٥/١، وكذلك في جامع بيان العلم ص٣٣٩.

٥- لم أعثر عليه. ومعنى "أرأيت" أرأيت إذا حدث كذا، ما الحكم؟، وقد كان ابن عمر إذا سئل عن شيء لم يكن يقول: لا تسأل عما لم يكن، فإني سمعت عمر يلعن من سأل عما لم يكن. راجع مجمع الفوائد وأعذب الموارد ٤٧/١، وفي مجمع الزوائد ١٨٠/١ عن ابن مسعود: إياكم وأرأيت وأرأيت.

قال الشعبي: ما أخبروك عن أصحاب أحمد فاقبله، وما أخبروك عن رأيهم فألقه في الحُش، إن السنة لم توضع بالمقاييس(١).

وقال مسروق بن الأجدع: لا أقيس شيئاً بشيء، أخاف أن تزل قدم بعد ثبوتها(٢).

والجواب من أوجه:

الأول: أنا بينا - بالقواطع - من جميع الصحابة الاجتهاد والقول بالرأي، والسكوت عن القائلين به.

وثبت ذلك بالتواتر في وقائع مشهورة، كميراث الجد والإخوة، وتعيين الإمام بالبيعة، وجمع المصحف، والعهد إلى عمر بالخلافة.

وما لم يتواتر كذلك، فقد صح من آحاد الوقائع بروايات صحيحة لا ينكرها أحد من الأمة، [مما](٣) أورث علماً ضرورياً بقولهم بالرأي، وعرف ذلك ضرورة، كما عرف سخاء حاتم وشجاعة علي، فجاوز الأمر حداً يمكن التشكك في حكمهم بالاجتهاد.

وما نقلوه بخلافه، فأكثرها مقاطيع، ومروية عن غير ثبت، وهي بعينها معارضة برواية صحيحة - عن صاحبها - بنقيضه.

١- بقريب من هذا اللفظ رواه الدارمي في سننه ٦٧/١، والمصنف لعبد الرزاق ٢٥٦/١١.

٢- راجع سنن الدارمي ٦٥/١، وجامع بيان العلم ص٣٣٩، وتقريب الفقيه والمتفقه ص١٧١.

٣- د، ص: ولا أنكرها أحد ما، م: ما... وقد أصلحتها بناء على أن المعنى لا يستقيم إلا بذلك.

فكيف يترك المعلوم ضرورة [بما ليس مثله](١)!

ولو تساوت في الصحة [، لوجب اطراح جميعها، والرجوع إلى ما تواتر من مشاورة الصحابة](٢) واجتهادهم.

الثاني: أنه لو صحت هذه الروايات - أيضاً - لوجب الجمع بينها وبين المشهود من اجتهاداتهم.

فيحمل ما أنكروه على:

- الرأي المخالف للنص.
- أو الرأي الصادر عن الجهل، الذي يصدر ممن ليس أهلا للاجتهاد.
- أو وضع الرأي في غير محله(٣).
- أو الرأي الفاسد الذي لا يشهد له أصل، ويرجع إلى محض الاستحسان ووضع الشرع ابتداء من غير نسج على منوال سابق.

وفي ألفاظ روايتهم ما يدل عليه:

إذ قال: اتخذ(٤) الناس رؤساء(٥) جهالاً.

وقال: لو قالوا بالرأي لحرموا الحلال وأحلوا الحرام.

١ـ ص: بمثله. د: بما دونه.

٢ـ ساقطة من د.

٣ـ نهاية ٢١٩/أ من ص.

٤ـ نهاية ٢٤٨ من م٢.

٥ـ نهاية ١٩٠/أ من د.

فإذاً: القائلون بالقياس مُقِرُّون بإبطال أنواع من الرأي والقياس.

والمنكرون للقياس لا يقرون بصحة شيء منه أصلاً.

ونحن نقر بفساد أنواع من الرأي والقياس، كقياس أصحاب الظاهر، إذ قالوا: الأصول لا تثبت قياساً، فلتكن الفروع كذلك، ولا تثبت الأصول بالظن، فكذلك الفروع.

وقالوا: لو كان في الشريعة علة لكانت كالعلة العقلية.

فقاسوا الشيء بما لا يشبهه.

فإذاً: إن بطل كل قياس، فليبطل قياسهم ورأيهم في إبطال القياس - أيضاً -، وذلك يؤدي إلى إبطال المذهبين.

الاعتراض الثالث:

أن دليل الإجماع إنما تم بسكوت الباقين، وأن ذلك لو كان باطلاً لأنكروه.

فنقول: لعلهم سكتوا على سبيل المجاملة والمصالحة، خيفة من ثوران فتنة النزاع، أو سكتوا عن إظهار الدليل لخفائه.

والدليل عليه: أن مسائل الأصول فيها قواطع، وقد اختلف الأصوليون في صيغة الأمر، وصيغة العموم، والمفهوم، واستصحاب الحال، وأفعال النبي - عليه السلام -، بل في أصل خبر الواحد، وأصل القياس، وأصل الإجماع، وفي هذه المسائل أدلة قاطعة عندكم في النفي والإثبات، ولم ينقل عن الصحابة والتابعين التأثيم

والتفسيق فيها.

والجواب:

أن حمل سكوتهم على المجاملة والمصالحة واتقاء الفتنة محال؛ لأنهم اختلفوا في المسائل، وتناظروا، وتحاجوا، ولم يتجاملوا، ثم افترقت بهم المجالس عن اجتهادات مختلفة، ولم ينكر بعضهم على بعض.

ولو كان ذلك [باطلاً قطعاً](١)، لبادروا إلى التأثيم والتفسيق، كما فعلوا بالخوارج والروافض والقدرية وكل من عُرف - بقاطع - فساد مذهبهم.

وأما سكوتهم لخفاء الدليل، فمحال؛ فإن قول القائل - لغيره -: «لست شارعاً، ولا مأذوناً من جهة الشارع، فَلِمَ تضع أحكام الله برأيك!» ليس كلاماً خفياً تعجز عن دركه الأفهام، وكل من قاس بغير(٢) إذن فقد شرع.

فلولا علمهم حقيقة بالإذن، لكانوا ينكرون على من يسامي رسول الله ﷺ في وضع(٣) الشرع واختراع الأحكام.

وأما ما ذكروه من مسائل الأصول، فليس بين الصحابة خلاف في صحة القياس، ولا في خبر الواحد، ولا في الإجماع، بل أجمعوا

١ــ م: بالغاً مبلغاً قطعياً.

٢ــ نهاية ٢١٩/ب من ص.

٣ــ نهاية ٢٤٩ من ٢م.

عليه، وبإجماعهم تمسكنا في هذه القواعد.

وأما العموم، والمفهوم، وصيغة الأمر، فقلما خاضوا[1] في هذه المسائل - بتجريد النظر فيها - خوض الأصوليين، ولكن كانوا[2] يتمسكون في مناظراتهم بالعموم والصيغة، ولم يذكروا: «إنا نتمسك بمجرد الصيغة من غير قرينة»، بل كانت القرائن - المعرفة للأحكام المقترنة بالصيغ - في زمانهم غضة طرية، متوافرة متظاهرة، فما جردوا [النظر في][3] هذه المسائل.

كيف وقد قال بعض الفقهاء: «ليس في هذه المسائل سوى خبر الواحد، - وأصل القياس والإجماع أدلة قاطعة -، بل هي في محل الاجتهاد».

فمن سلك هذا الطريق اندفع عنه الإشكال، وإن لم يكن هذا مرضياً عند المحققين من الأصوليين، فإن هذه أصول الأحكام، فلا ينبغي أن تثبت إلا بقاطع، لكن الصحابة لم يجردوا النظر فيها.

وبالجملة: من اعتقد في مسألة دليلاً قاطعاً، فلا يسكت عن تعصية مخالفه وتأثيمه، كما سبق في حق الخوارج والروافض والقدرية.

١ـ ص، د: فقط ما.

٢ـ نهاية ١٩٠/ب من د.

٣ـ ساقطة من ص، د.

الاعتراض الرابع:

قولهم: إن ما ذكرتموه نقل للحكم بالظن والاجتهاد، فلعلهم عولوا فيه على صيغة عموم، وصيغة أمر، واستصحاب حال، ومفهوم لفظ، واستنباط معنى صيغة من حيث الوضع واللغة، في جمع بين آيتين، وخبرين، وصحة رد مقيد إلى مطلق، وبناء عام على خاص، وترجيح خبر على خبر، وتقرير على حكم العقل الأصلي، وما جاوز هذا كان اجتهادهم في تحقيق مناط الحكم، لا في تنقيحه واستنباطه.

والحكم إذا صار معلوماً بضابط، فتحقيق الضابط في كل محل يحتاج إلى اجتهاد لا ننكره:

- فقد علموا - قطعاً - أنه لابد من إمام.

- وعلموا أن الأصلح ينبغي أن يقدم، وعرفوا بالاجتهاد الأصلح، إذ لابد منه، ولا سبيل إلى معرفته إلا بالاجتهاد.

- وعرفوا أن حفظ القرآن عن الاختلاط[1] والنسيان واجب قطعاً، وعلموا أنه لا طريق [في حفظه كالكتبة][2] في المصحف.

فهذه أمور عُلِّقت على المصلحة نصاً وإجماعاً.

ولا يمكن تعيين المصلحة في الأشخاص والأحوال إلا بالاجتهاد، فهو من قبيل تحقيق المناط للحكم.

١ـ نهاية ١/٢٢٠ من ص.

٢ـ م: إلى حفظه إلا الكتبة.

وما جاوز هذا من تشبيه [مسألة][1] بمسألة، واعتبارها بها، كان ذلك في معرض النقض بخيال فاسد، لا في معرض اقتباس الحكم:

- كقول ابن عباس - في دية الأسنان -: «كيف لم يعتبروا بالأصابع»[2]، إذ عللوا اختلاف دية الأسنان باختلاف منافعها، وذلك منقوض بالأصابع.

ونحن لا ننكر أن النقض من طرق إفساد القياس، وإن كان القياس فاسداً بنفسه - أيضاً -.

- وكذلك قول علي - أيضاً - «أرأيت لو اشتركوا في السرقة»[3]، حيث توقف عمر عن قتل سبعة بواحد، فإنه لما تخيل كون الشركة مانعاً بنوع من القياس، نقضه عليّ بالسرقة.

فإذاً: ليس في شيء مما ذكرتموه ما يصحح بالقياس[4] أصلاً.

والجواب: أن هذا اعتراف بأنه لا حاجة[5] في الحكم إلى دليل قاطع، وأن الحكم بالظن جائز.

والإنصاف: الاعتراف بأنه لو لم يثبت إلا هذا النوع من الظن،

١- ساقطة من ص، د.

٢- تقدم تخريجه.

٣- تقدم تخريجه.

٤- م ص: القياس.

٥- نهاية ١٩١/أ من د.

لكُنَّا لا نقيس ظن القياس على ظن الاجتهاد في مفهوم الألفاظ وتحقيق مناط الأحكام، إذ يجوز أن يتعبد بنوع من الظن دون نوع.

ولكن، بان لنا - على القطع -: أن اجتهاد الصحابة لم يكن مقصوراً على ما ذكروه، بل جاوزوا ذلك إلى القياس والتشبيه، وحكموا بأحكام لا يمكن تصحيح ذلك إلا بالقياس وتعليل النص وتنقيح مناط الحكم.

وذلك: كعهد أبي بكر إلى عمر رضي الله عنهما، فإنه قاس العهد على العقد بالبيعة، وقياس أبي بكر الزكاة على الصلاة في قتال من منع الزكاة، ورجوع أبي بكر إلى توريث أم الأب قياساً على أم الأم.

- وقياس عمر الخمر على الشحم في تحريم ثمنه، وقياسه الشاهد على القاذف في حد أبي بكرة.

وتصريح علي بالقياس على الافتراء في حد الشرب.

ولسنا نعني بالقياس إلا هذا الجنس، وهو معلوم منهم ضرورة، في وقائع [لا تحصى و](١) لا تنحصر(٢).

ولنعين مسألتين مشهورتين نقلتا على(٣) التواتر: وهي مسألة «الجد والإخوة»، ومسألة «الحرام».

١ــ ساقطة من ص، د.

٢ــ نهاية ٢٢٠/ب من ص.

٣ــ نهاية ٢٥١ من ٢م.

أما في قوله: «أنت علي حرام».

- ألحقه بعضهم بالظهار.

- وبعضهم بالطلاق.

- وبعضهم باليمين(١).

وكل ذلك قياس وتشبيه في مسألة لا نص فيها، إذ النص ورد في المملوكة في قوله - تعالى - ﴿يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك﴾(٢)، والنزاع وقع في المنكوحة.

فكان من حقهم أن يقولوا: «هذه لفظة لا نص فيها في النكاح، فلا حكم لها، ويبقى الحل والملك مستمراً كما كان، لأن قطع الحل والملك أو إيجاب الكفارة يعرف بنص، أو قياس على منصوص، ولا نص، والقياس باطل، فلا حكم».

فلم قاسوا المنكوحة على الأمة!، ولم قاسوا هذا اللفظ على لفظ الطلاق، وعلى لفظ الظهار، وعلى لفظ اليمين!

ولم يقل أحد من الصحابة: قد أغناكم الله عن إثبات حكم في مسألة لا نص فيها.

* * *

١- تراجع نسبة هذه الأقوال والأدلة في المغني لابن قدامة ١٣/٧، وشرح فتح القدير ٢٣١/٣، ومجموع فتاوى ابن تيمية ١٦٧/٣٣.

٢- سورة التحريم، آية "١".

وكذلك الجَدّ، وحْدَه عَصَبَة بالنص، والأخ وَحْدَه عصبة، ولا نص عند الاجتماع.

فقضوا حيث لا نص بقضايا مختلفة.

وصرحوا بالتشبيه بالحوضين والخليجين.

وصرخ من قدم الجد وقال «ابن الابن ابن، فليكن أبو الأب أباً».

وصرح من سوّى بينهما: «بأن الأخ يدلي بالأب، والجد أيضاً يدلي به».

والمدلى به واحد، والإدلاء مختلف، فقاسوا الإدلاء بجهة الأبوة على الإدلاء بجهة البنوة، مع أن البنوة قد تفارق الأبوة في أحكام(١).

وكذلك: قال زيد - في مسأة زوج وأبوين -: للأم ثلث ما بقي.

فقال ابن عباس: أين رأيت في كتاب - الله تعالى - ثلث ما بقي.

١ـ تقدم الإشارة إلى مراجع هذه المسألة.

فقال: أقول برأيي، وتقول برأيك(١).

فزيدٌ قاس حال وجود الزوج على ما إذا لم يكن(٢) زوج، إذ يكون للأب ضعف ما للأم، فقال: نقدر كأن الباقي بعد الزوج والزوجة كل المال، ونقدر كأن الزوج لم يكن.

وكذلك من فتش عن اختلافاتهم في مسائل الفرائض وغيرها، علم ضرورة سلوكهم طرق المقايسة والتشبيه، وأنهم إذا رأوا فارقاً بين محل النص وغيره، ورأوا جامعاً، وكان الجامع في اقتضاء الاجتماع أقوى في القلب من الفارق في اقتضاء الافتراق - مالوا إلى الأقوى الأغلب.

فإنا نعلم أنهم ما طلبوا(٣) المشابهة من كل وجه، إذ لو تشابها من كل وجه لاتحدت المسألة، ولم تتعدد(٤)، فيبطل التشبيه والمقايسة.

وكانوا لا يكتفون بالاشتراك في أي وصف كان، بل في وصف هو مناط الحكم، وكون ذلك الوصف مناطاً - لو عرفوه بالنص - لما بقي للاجتهاد والخلاف مجال، فكانوا يدركون ذلك بظنون وأمارات، ونحن - أيضاً - نشترط ذلك في كل قياس، كما سيأتي

١ـ تقدم تخريجه.

٢ـ نهاية ١٩١/ب من د.

٣ـ نهاية ٢٥٢ من م٢.

٤ـ نهاية ٢٣١/أ من ص.

في باب إثبات علة الأصل.

الاعتراض الخامس:

أن الصحابة إن قالوا بالقياس اختراعاً من تلقاء أنفسهم، فهو محال.

وإن قالوا به عن سماع من النبي - عليه السلام - فيجب إظهار مستندهم، والتمسك به، فإنكم تسلمون أنه لا حجة فيما أبدعوه ووضعوه، ونحن نسلم وجوب الاتباع فيما سمعوه.

فإنه إذا قال عليه السلام: «إذا غلب على ظنكم أن مناط الحكم بعض الأوصاف، فاتبعوه، فإن الأمر كما ظننتموه، أو حكم الظان على ما ظنه، فهي علامة في حقه، وغير علامة في حق من ظنه بخلافه»(١) - فلا ينكر وجوب قبول هذا لو صرح به، فإنه إذا قال: «إذا ظننتم أن زيداً في الدار، فاعلموا أن عمراً في الدار، واعلموا أني حرمت الربا في البر»، - لكُنَّا نقطع بتحريم البر، وكون عمرو في الدار، مهما ظننا أن زيداً في الدار، [فإلى هذا يرجع](٢) القول بالقياس.

ولكن، من أين فهم الصحابة هذا وليس في الكتاب والسنة ما يدل عليه!

١ـ ص، د: علامة.

٢ـ م: فإن هذا يرجع إلى.

والجواب من وجهين:

أحدهما: أن هذه مؤنة كفيناها، فإنهم مهما أجمعوا على القياس، فقد ثبت بالقواطع أن الأمة لا تجتمع على الخطأ، بل لو وضعوا القياس واخترعوه(١) استصواباً برأيهم ومن عند أنفسهم، لكان ذلك حقاً واجب الاتباع، فلا يجمع الله أمة محمد - عليه السلام - على الخطأ، فلا حاجة بنا إلى البحث عن مستندهم.

الثاني: هو أنا نعلم أنهم قالوا ذلك عن مستندات كثيرة، خارجة عن الحصر، وعن دلالات وقرائن أحوال، وتكريرات وتنبيهات(٢)، تفيد علماً ضرورياً بالتعبد بالقياس، وربط الحكم بما غلب على الظن كونه مناطاً للحكم(٣)، لكن انقسمت تلك المستندات إلى:

- ما اندرس فلم ينقل، اكتفاء بما علمته الأمة ضرورة.
- وإلى ما نقل، ولكن لم يبق(٤) في هذه الأعصار إلا نقل الآحاد، ولم يبق على حد التواتر، فلا يورث العلم.
- وإلى ما تواتر، ولكن آحاد لفظها يتطرق الاحتمال والتأويل إليه، فلا يحصل العلم بآحادها.

١ـ م، ص: اخترعوا.

٢ـ د: في تنبيهات.

٣ـ نهاية ١٩٢/أ من د.

٤ـ نهاية ٢٢١/ب من ص.

- وإلى ما هي قرائن أحوال، يعسر وصفها ونقلها، فلم تنقل إلينا.

فكفينا موئنة البحث عن المستند، لما علمناه - على التواتر - من إجماعهم.

ونحن مع هذا، نُشْبِع القول في شرح مستندات الصحابة، والألفاظ التي هي مدارك تنبهاتهم للتعبد بالقياس.

وذلك: من القرآن قوله - تعالى - ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ (١)، إذ معنى الاعتبار العبور من الشيء إلى نظيره، إذا شاركه في المعنى، كما قال ابن عباس «هلا اعتبروا بالأصابع»(٢).

وقوله تعالى ﴿لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾(٣).

وقوله ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾(٤)، وليس في الكتاب مسألة الجدّ والإخوة ومسألة الحرام [إن لم يمكن](٥) الاقتباس من المعاني التي في الكتاب.

وقد تمسك القائلون بالقياس بهذه الآيات، وليست مرضية؛

١ـ سورة الحشر، آية "٢".

٢ـ تقدم تخريجه.

٣ـ سورة النساء، آية "٨٣".

٤ـ سورة الأنعام، آية "٣٨".

٥ـ م: إذا لم يكن.

لأنها ليست - بمجردها - نصوصاً صريحة إن لم تنضم إليها قرائن.

ومن ذلك: قوله - عليه السلام - لمعاذ: «بم تحكم»؟

قال: بكتاب الله وسنة نبيه.

قال: فإن لم تجد[١]؟.

قال: أجتهد رأيي.

فقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله[٢].

وهذا حديث تلقته الأمة بالقبول، ولم يظهر أحد فيه طعناً وإنكاراً، وما كان كذلك فلا يقدح فيه كونه مرسلاً، بل لا يجب البحث عن إسناده، وهذا كقوله «لا وصية لوارث»[٣] و «لا تنكح المرأة على عمتها»[٤] و «لا يتوارث أهل ملتين»[٥] وغير ذلك، مما عملت به الأمة كافة.

إلا أنه نص في أصل الاجتهاد، ولعله في تحقيق المناط وتعيين المصلحة فيما علق أصله بالمصلحة، فلا يتناول القياس إلا بعمومه.

١ـ ص، د: يكن.

٢ـ تقدم الكلام عن تخريجه.

٣ـ تقدم تخريجه.

٤ـ تقدم تخريجه.

٥ـ تقدم تخريجه.

ومن ذلك: قوله ﷺ - لعمر حين تردد في قبلة الصائم - «أرأيت لو تمضمضت، أكان عليك من جناح».

فقال: لا.

فقال: فلم إذاً(١).

فشبه مقدمة الوقاع بمقدمة الشرب.

لكنه ليس بصريح إلا بقرينة، إذ يمكن(٢) أن يكون ذلك نقضاً(٣) لقياسه، حيث ألحق مقدمة الشيء بالشيء، فقال: «إن كنت تقيس غير المنصوص على المنصوص، لأنه مقدمته، فألحق المضمضة بالشرب».

ومن ذلك: قوله - عليه السلام - للخثعمية: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته، أكان ينفعه!»

قالت: نعم.

قال: فدين الله أحق بالقضاء(٤).

فهو تنبيه على قياس دين الله تعالى على دين الخلق.

ولابد من قرينة تعرف القصد - أيضاً -، إذ لو كان لتعليم القياس لقيس عليه الصوم والصلاة.

١ـ تقدم تخريجه.

٢ـ نهاية ٢٥٤ من ٢م.

٣ـ نهاية ١/٢٢٢ من ص.

٤ـ تقدم تخريجه.

ومن ذلك: قوله عليه السلام: «كنت نهيتكم عن لحوم[1] الأضاحي لأجل الدافة، - أي: القافلة - فادّخروا»[2].

فبين أنه وإن سكت عن العلة، فقد كان النهي لعلة، وقد زالت العلة، فزال الحكم.

ومن ذلك: قوله - عليه السلام -: أينقض الرطب إذا يبس؟

فقيل: نعم.

فقال: فلا إذاً[3].

وقوله - تعالى - ﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾[4].

وقال ﷺ لأم سلمة - وقد سئلت عن قبلة الصائم -: «ألا أخبرته أني أقبل وأنا صائم» تنبيهاً على قياس غيره عليه[5].

وروت أم سلمة - رضي الله عنها - أنه قال: إني أقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي.

١ـ نهاية ١٩٢/ب من د.

٢ـ تقدم تخريجه.

٣ـ أخرجه أصحاب السنن والدارقطني وأحمد والبيهقي وغيرهم، فراجع سنن أبي داود ٢٥١/٣، وسنن الترمذي ٥٢٨/٣ وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح والعمل على هذا عند أهل العلم، وهو قول الشافعي وأصحابنا. اهـ وسنن ابن ماجة ٧٦١/٢ ومسند أحمد ١٧٥/١، والسنن الكبرى للبيهقي ٢٩٤/٥، والدارقطني (مع التعليق المغني) ٤٩/٣. وراجع ـ أيضاً ـ التلخيص الحبير ٩/٣ لتعرف ميل ابن حجر إلى تصحيحه.

٤ـ سورة الحشر، آية "٧".

٥ـ تقدم تخريجه.

ودل عليه قوله - تعالى - ﴿لتحكم بين النـاس بمـا أراك اللـه﴾(١).

وليس الرأي إلا تشبيهاً وتمثيلاً، [وحكم بما](٢) هو أقرب إلى الشيء وأشبه به.

وإذا ثبت أنه كان مجتهداً بالأمر، وثبت اجتهاد الصحابة، فيعلم أنهم اجتهدوا بالأمر.

وقال عمر: يا أيها الناس إن الرأي كان من النبي عليه السلام مصيباً، فإن الله تعالى كان يسدده، وإنما هو منا الظن والتكلف(٣).

فلم يفرّق إلا في العصمة.

ومن ذلك: أمره سعد بن معاذ أن يحكم في بني قريظة برأيه، فأمرهم بالنزول على حكمه، فأمر بقتلهم وسبي نسائهم، فقال عليه السلام: «لقد وافق حكمه حكم الله»(٤).

ومن ذلك: قوله ﷺ «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ، فله أجر، وإن أصاب، فله أجران»(٥).

ومن ذلك أنه - عليه السلام - شاور الصحابة في عقوبة الزنا

١ـ سورة النساء، آية "١٠٥".

٢ـ م: بحكم ما.

٣ـ رواه أبو داود في سننه ٣٠٢/٣، وابن عبد البر في جامع بيان العلم ص٤٧٦.

٤ـ متفق عليه، راجع البخاري (مع السندي) ٣٤/٣، ومسلم (مع النووي) ٩٣/١٢.

٥ـ متفق عليه. فراجع البخاري (مع السندي) ١٣/١٢، ومسلم (مع النووي) ١٣/١٢.

والسرقة(١) قبل نزول الحد.

ومن ذلك قوله عليه السلام: «لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم، فجملوها، وباعوها، وأكلوا ثمنها»(٢).

علل تحريم(٣) ثمنها بتحريم أكلها.

واستدل عمر بهذا في الرد على سمرة، حيث أخذ الخمر في عشور الكفار، وباعها(٤).

ومن ذلك: تعليلاته بعض الأحكام، كقوله «لا تخمروا رأسه فإنه يحشر ملبياً».

وقوله في الشهداء مثل ذلك(٥).

١ـ نهاية ٢٣٢/ب من ص. روى الإمام مالك في الموطأ عن النعمان بن مرة أن رسول الله ﷺ قال: ما ترون في الشارب والسارق والزاني ـ وذلك قبل أن ينزل فيهم ـ فقالوا: الله ورسوله أعلم.. قال: هن فواحش، وفيهن عقوبة.. اهـ قال السيوطي: قال ابن عبد البر: لم تختلف الرواية عن مالك في إرسال هذا الحديث عن النعمان بن مرة، وهو حديث صحيح مسند من وجوه.. راجع شرح تنوير الحوالك لموطأ مالك للسيوطي ٣٩/١.

٢ـ تقدم تخريجه.

٣ـ نهاية ٢٥٥ من ٢م.

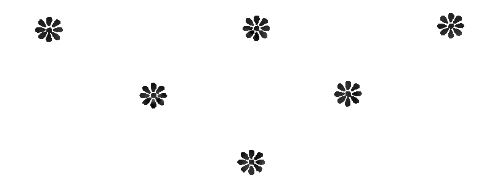
٤ـ تقدم تخريجه.

٥ـ تقدم تخريجه.

وقوله: «إنها من الطوافين عليكم والطوافات»(١).

وقوله - في الذي ابتاع غلاماً واستغله ثم رده -: «الخراج بالضمان»(٢).

فهذه أجناس لا تدخل تحت الحصر، وآحادها لا تدل دلالة قاطعة، ولكن، لا يبعد تأثير اقترانها مع نظائرها في إشعار الصحابة بكونهم متعبدين بالقياس، والله أعلم.



١ـ رواه أبو داود في سننه ٢٠/١، والترمذي ١٥٤/١ وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. والدارقطني (مع التعليق المغني) ٧٠/١، وابن ماجة ١٣١/١، وسنن البيهقي ٢٤٥/١، وراجع التلخيص الحبير ٤١/١.

٢ـ رواه الترمذي في سننه ٥٨٢/٣ وقال: هذا حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند أهل العلم، وكذلك أخرجه أبو داود، فراجع سننه ٢٨٤/٣، وسنن ابن ماجة ٧٥٤/٢.

القول

في

شبه المنكرين للقياس والصائرين إلى حظره

من جهة الكتاب والسنة

وهي سبع:

الأولى: تمسكهم بقوله - تعالى - ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾(١) وقوله ﴿تبياناً لكل شيء﴾(٢).

قالوا: معناه: بياناً لكل شيء مما شرع لكم، فإنه ليس فيه بيان الأشياء كلها، فليكن كل مشروع في الكتاب، وما ليس مشروعاً فيبقى على النفي الأصلي.

والجواب من أوجه:

الأول: أنه أين في كتاب الله - تعالى - مسألة الجد والأخوة، والعول، والمبتوتة(٣)، والمفوضة، وأنت عليّ حرام، وفيها حكم لله - تعالى - شرعي، اتفق الصحابة على طلبه، والكتاب بيان له، إما بتمهيد طريق الاعتبار، أو بالدلالة على الإجماع والسنة، وقد ثبت القياس بالإجماع والسنة، فيكون الكتاب قد بينه.

١ـ سورة الأنعام، آية "٣٨".

٢ـ سورة النحل، آية "٨٩".

٣ـ نهاية ١٩٣/أ من د.

الثاني: إنكم حرمتم القياس، وليس في كتاب الله تعالى بيان تحريمه، فيلزمكم تخصيص قوله تعالى ﴿لكل شيء﴾، كما خصص قوله ﴿خالق كل شيء﴾(١) ﴿وأوتيت من كل شيء﴾(٢) ﴿وتدمر كل شيء﴾(٣).

الثانية: [تعلقهم](٤) بقوله تعالى ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله﴾(٥)، [فقد منع الحكم](٦) بغير المنزل.

قلنا: القياس ثابت بالسنة والإجماع، وقد دل عليه الكتاب المنزل، كيف ومن حكم بمعنى استنبط من المنزل، فقد حكم بالمنزل!

ثم هذا خطاب مع الرسول(٧) - عليه السلام -، وقد قاسوا عليه غيره، فأقروا بالقياس في معرض إبطال القياس، مع انقداح(٨) الفرق، إذ قال قوم: «لم يجز الاجتهاد للرسول - عليه السلام - كي لا يتهم، ولأنه كان يقدر على التعرف(٩) بالوحي، بخلاف الأمة».

١ــ سورة الأنعام، آية "١٠٢".
٢ــ سورة النمل، آية "٢٣".
٣ــ سورة الأحقاف، آية "٢٥".
٤ــ ساقطة من م، د.
٥ــ سورة المائدة، آية "٤٩".
٦ــ م: وهذا حكم.
٧ــ نهاية ٢٢٣/أ من ص.
٨ــ نهاية ٢٥٦ من م٢.
٩ــ م: التبليغ.

وهذا الجواب - أيضاً - عن قوله ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم﴾(1) و ﴿من لم يحكم بما أنزل الله﴾(2).

الثالثة: [تمسكهم](3) بقوله تعالى: ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ (4)، ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾(5)، ﴿وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾(6) و ﴿إن بعض الظن إثم﴾(7).

قلنا: إذا علمنا أنا إذا ظننا كون زيد في الدار حرم علينا الربا في البر، ثم ظننا، كان الحكم مقطوعاً به، لا مظنوناً، كما إذا ظن القاضي صدق الشهود، وكما في القبلة، وجزاء الصيد، وأبواب تحقيق مناط الحكم.

ثم نقول: هذا عام، أراد به ظنون الكفار المخالفة للأدلة القاطعة.

ثم نقول: لستم(8) قاطعين بإبطال القياس، مع أنا نقطع بخطئكم، فلا تحكموا بالظن.

1- سورة الأعراف، آية "3".

2- سورة المائدة، آية "44".

3- ساقطة من م، د.

4- سورة الأعراف، آية "33".

5- سورة الإسراء، آية "36".

6- سورة النجم، آية "28".

7- سورة الحجرات، آية "12".

8- م، ص: ألستم.

وليس من الجواب المرضي قول القائل: «الظن علم في الظاهر»؛ فإن العلم ليس له ظاهر وباطن.

الرابعة: قوله تعالى ﴿وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم﴾(1).

قالوا: وأنتم تجادلون في القياس.

قلنا: وأنتم تجادلون في نفيه وإبطاله.

فإن قلتم: أراد به الجدال الباطل.

- فهو عذرنا(2)، فإنه ردٌّ عليهم في جدالهم بخلاف النص، حيث قالوا «[كيف](3) نأكل مما قتلناه ولا نأكل مما قتله الله!» وكما قاسوا الربا على البيع، فرد الله تعالى عليهم في قولهم ﴿إنما البيع مثل الربا﴾.

الخامسة: [تعلقهم](4) بقوله - تعالى - ﴿فردوه إلى الله والرسول﴾(5).

قالوا: وأنتم تردون إلى الرأي.

قلنا: لا، بل نرده إلى العلل المستنبطة من نصوص النبي -

1- سورة الأنعام، آية "١٢١".

2- ص: عذر.

3- ساقطة من م.

4- ساقطة من م، د.

5- سورة النساء، آية "٥٩" وهي نهاية ٢٥٧ من ٢م.

عليه السلام -، والقياس عبارة عن: تفهم معاني النصوص بتجريد مناط الحكم وحذف الحشو الذي لا أثر له في الحكم(١).

وأنتم، فقد رددتم القياس من غير رد إلى نص النبي - عليه السلام(٢) -، ولا إلى معنى مستنبط من النص.

السادسة: [تمسكهم](٣) بقوله عليه السلام «تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب، وبرهة بالسنة، وبرهة بالقياس، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا»(٤).

قلنا: أراد به الرأي المخالف للنص.

بدليل: قوله «ستفترق أمتي نيفاً وسبعين فرقة، أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم، فيحلون الحرام، ويحرمون الحلال»(٥).

وما نقلوا من آثار الصحابة في ذم الرأي والقياس قد تكلمنا

١ـ نهاية ١٩٣/ب من د.

٢ـ نهاية ٢٢٣/ب من ص.

٣ـ ساقطة من م، د.

٤ـ أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم ص٤٧٥، والخطيب في الفقيه والمتفقه ١٧٩/١. ورواه أبو يعلى عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال الهيثمي: وفيه عثمان بن عبد الرحمن الزهري متفق على ضعفه. راجع مجمع الزوائد ١٨٤/١.

٥ـ رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم ص٤٧٤، والخطيب في الفقيه والمتفقه ١٨٠/١، وفي مجمع الزوائد ١٨٤/١، قال الهيثمي: رواه الطبراني في الكبير والبزار، ورجاله رجال الصحيح.

عليه.

السابعة: قول الشيعة وأهل التعليم(١): إنكم اعترفتم ببطلان القياس بخلاف النص، والنصوص محيطة بجميع المسائل، وإنما يعلمها الإمام المعصوم، وهو نائب الرسول، فيجب مراجعته.

قالوا: ولا يمنع من هذا كون الوقائع غير متناهية وكون النصوص متناهية، لأن التي لا تتناهى أحكام الأشخاص، كحكم زيد وعمرو في أنه عدل تقبل شهادته أم لا، وفقير تصرف إليه الزكاة أم لا، ومسلَّم أن هذا يعرف بالاجتهاد؛ لأنه يرجع إلى تحقيق مناط الحكم.

أما الروابط الكلية للأحكام، فيمكن ضبطها بالنص، بأن نقول - مثلا - «من(٢) سرق نصاباً كاملا من حرز مثله لا شبهه له فيه فيلزمه القطع» و «من أفطر في نهار رمضان بجماع تام أثم به لأجل الصوم، ولزمته الكفارة» فما تناولته الرابطة الجامعة يجري فيه الحكم، وما خرج عنه مما لا يتناهى يبقى على الحكم الأصلي، فتكون محيطة بهذه الطرق.

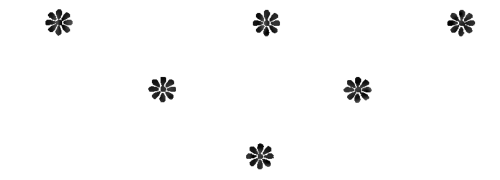
١ـ أهل التعليم ـ أو التعليمية ـ جماعة من الفرق التابعة المعروفة بالباطنية والإسماعيلية، وإنما قيل لهم التعليمية لأنهم يقولون: الرجوع إلى التعليم من الإمام، ولابد في كل عصر من إمام معصوم، بحيث لا يجوز عليه الخطأ والزلة، يعلم غيره ما بلغه من العلم. راجع فضائح الباطنية للغزالي ص١١، ١٧، والأنساب للسمعاني ٥٧/٣.

٢ـ نهاية ٢٥٨ من ٢م.

والجواب: أنا [نسلم](١) بطلان القياس مع النص، ونسلم إمكان الربط [بالضوابط](٢) والروابط الكلية، لكنكم اخترعتم هذه الدعوى، فإن الصحابة - رضي الله عنهم - اختلفوا في مسألة الجد، والحرام، والمفوضة، ومسائل كثيرة، وكانوا يطلبون من سمع فيها حديثاً من النبي ﷺ وفيهم المعصوم - بزعمكم -، وكانوا يشاورونه ويراجعونه، فتارة وافقوه، وتارة خالفوه، ولم يَنْقُلْ - قط - حديثاً(٣) ولا نصاً إلا ساعدوه، بل قبلوا النقل من كل عدل، فضلا عن الخلفاء الراشدين، فلم كَتَم النص عنهم في بعض المسائل وتركهم مختلفين إن كانت النصوص محيطة.

فبالضرورة: يعلم من اجتهادهم واختلافهم أن النصوص لم تكن محيطة.

فدل هذا: أنهم كانوا متعبدين بالاجتهاد(٤).



١ـ م: لا نسلم.

٢ـ ساقطة من ص، د.

٣ـ نهاية ١/٢٢٤ من ص.

٤ـ نهاية ٢٥٩ من ٢م.

القول
في
شبههم المعنوية

وهي ست:

الأولى: قول الشيعة والتعليمية:

إن الاختلاف ليس من دين الله، ودين الله واحد، وليس بمختلف.

وفي رد الخلق إلى الظنون(١) ما يوجب الاختلاف ضرورة.

والرأي منبع الاختلاف(٢).

فإن كان كل مجتهد مصيباً، فكيف يكون الشيء ونقيضه ديناً!

وإن كان المصيب واحداً، فهو محال، إذ ظن هذا كظن ذاك، والظنيات لا دليل فيها، بل ترجع إلى ميل النفوس، ورب كلام تميل إليه نفس زيد، وهو بعينه ينفر عنه قلب عمرو.

والدليل على ذم الاختلاف:

قوله - تعالى - ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا اختلافاً

١ـ نهاية ١٩٤/ب من د.

٢ـ م: الخلاف.

كثيراً﴾(١).

وقال ﴿أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾(٢).

وقال ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾(٣).

وقال ﴿إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء﴾(٤).

وقال تعالى ﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات﴾(٥).

وكذلك ذم الصحابة - رضي الله عنهم - الاختلاف:

فقال عمر - رضي الله عنه -: لا تختلفوا، فإنكم إن اختلفتم كان من بعدكم أشد اختلافاً.

وسمع ابن مسعود وأبي بن كعب يختلفان في صلاة الرجل في الثوب الواحد والثوبين، فصعد عمر المنبر، وقال: اختلف رجلان من أصحاب النبي ﷺ، فعن أيّ فتياكم يصدر المسلمون(٦)، لا

١ـ سورة النساء، آية "٨٢".

٢ـ سورة الشورى، آية "١٣".

٣ـ سورة الأنفال، آية "٤٦".

٤ـ سورة الأنعام، آية "١٥٩".

٥ـ سورة آل عمران، آية "١٠٥".

٦ـ نهاية ٢٦٠ من م٢.

أسمع اثنين يختلفان بعد مقامي هذا إلا فعلت وصنعت(١).

وقال جرير بن كليب: رأيت عمر ينهى عن المتعة وعليّ يأمر بها، فقلت: إن بينكما لشراً.

فقال علي: ما بيننا إلا خير، ولكن خيرنا أتبعنا لهـذا الديـن(٢).

وكتب علي - رضي الله عنه - إلى قضاته - أيام [الخلاف

١ـ صلاة الرجل في ثوب واحد ثابت عن رسول الله ﷺ في صحيح البخاري وغيره. أما خلاف ابن مسعود وأبي بن كعب فقد روى الطبراني في الكبير ـ كما قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٤٩/٢ عن أبي نضرة قال: قال أبي بن كعب الصلاة في الثوب الواحد سنة، كنا نفعله فلا يعاب علينا، وقال ابن مسعود: إنما كان ذلك إذا كان في الثياب قلة، فأما إذا أوسع الله، فالصلاة في ثوبين أزكى. اهـ ولم استطع العثور على أثر عمر ـ رضي الله عنه ـ.

٢ـ ثبت أن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان ـ رضي الله عنهما ـ كانا ينهيان عن المتعة ـ التمتع في الحج ـ ليعمل بالأفضل، وليعمر البيت طوال العام، ونهيهما كان لغير التحريم، ولما خشي علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ أن يحمل النهي على التحريم أشاع جواز ذلك، وأحرم متمتعاً. راجع فتح الباري ٤٢٥/٣. ولم أعثر على قول علي بن أبي طالب، ولا على قول جرير بن كليب ـ كما ورد في الكتاب ـ بيد أني يغلب على ظني أن هذا الاسم فيه تصحيف، فلم أجد لجرير بن كليب ترجمة، فلعله "جري بن كليب" وهو ممن روى عن علي بن أبي طالب. وله ترجمة في تهذيب التهذيب ٧٨/٢.

عليه][1] -: أن اقضوا كما كنتم تقضون، فإني أكره الخلاف، وأرجو أن أموت كما مات أصحابي[2].

والجواب:

أن الذي نراه تصويب المجتهدين.

وقولهم: إن الشيء ونقيضه كيف يكون ديناً!

قلنا: يجوز ذلك في حق شخصين، كالصلاة وتركها في حق الحائض والطاهر، والقبلة في حق من يظنها إذا اختلف الاجتهاد في القبلة، وكجواز ركوب البحر وتحريمه في حق رجلين يغلب على ظن أحدهما السلامة وعلى ظن الآخر الهلاك، وكتصديق الراوي والشاهد وتكذيبهما، في حق قاضيين ومفتيين، يظن أحدهما الصدق والآخر الكذب.

وأما قولهم: كيف يكون الاختلاف مأموراً به!

[قلنا][3]: بل يؤمر المجتهد بظنه، فإن خالفه غيره، فليس رفعه داخلاً تحت اختياره، فالاختلاف واقع ضرورة، لا أنه أُمِرَ به.

وقوله تعالى ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ معناه: «التناقض والكذب الذي يدعيه الملحدة، أو

١ــ م: الخلافة. وقد وجدت في نهج البلاغة أن علياً قال: الخلاف يهدم الرأي. اهـ ولم أجد قوله هذا.

٢ــ نهاية ٢٢٤/ب من ص.

٣ــ ص، د: فهو ليس مأموراً به.

الاختلاف في البلاغة واضطراب اللفظ الذي يتطرق إلى كلام البشر، بسبب اختلاف أحواله في نظمه ونثره» وليس[1] المراد به نفي الاختلاف في الأحكام، لأن جميع الشرائع والملل من[2] عند الله، وهي مختلفة، والقرآن فيه أمر ونهي وإباحة ووعد ووعيد وأمثال ومواعظ، وهذه اختلافات.

أما قوله - تعالى - ﴿ولا تتفرقوا﴾، ﴿ولا تنازعوا﴾ فكل ذلك نهي عن الاختلاف في التوحيد والإيمان بالنبي - عليه السلام - والقيام بنصرته، وكذلك أصول جميع الديانات التي الحق فيها واحد، ولذلك قال - تعالى - ﴿من بعد ما جاءهم البينات﴾[3].

وقوله تعالى ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾ أراد به: التخاذل عن نصرة الدين.

وأما ما رووه عن الصحابة - رضي الله عنهم - في ذم الاختلاف، فكيف يصح! وهم أول المختلفين والمجتهدين، واختلافهم واجتهادهم معلوم تواتراً، وكيف تدفعها روايات يتطرق إلى سندها ضعف، وإلى متنها تأويل من النهي عن الاختلاف في أصل الدين، أو نصرة الدين، أو في أمر الخلافة والإمامة، والخلاف بعد الإجماع، أو الاختلاف على الأئمة والولاة والقضاة، أو نهي العوام

١ـ نهاية ٢٦١ من ٢م.

٢ـ نهاية ١٩٤/ب من د.

٣ـ سورة آل عمران، آية "١٠٥".

عن الاختلاف بالرأي، وليسوا أهل الاجتهاد .

وأما إنكار(١) عمر اختلاف ابن مسعود وأبي بن كعب:

- فلعله كان سبق إجماع على ثوب واحد، ومن خالف ظن أن انقضاء العصر شرط في الإجماع، ولذلك قال عمر «عن أي فتياكم يصدر المسلمون وأنتم جميعاً تروون عن النبي - عليه السلام -».

- أو لعل كل واحد أثَّم صاحبه(٢)، وبالغ فيه، فنُهي عن وجه الاختلاف، لا عن أصله.

- أو لعلهما اختلفا على مستفت واحد، فتحير السائل، فقال «عن أي فتياكم يصدر الناس» أي: العامة، بل إذا ذكر المفتي في محل الاجتهاد شيئاً للعامي، فلا ينبغي للمفتي الآخر أن يخالفه بين يديه، فيتحير [السائل](٣).

وأما اختلاف عمر وعليّ - رضي الله عنهما - في تحريم المتعة فلا يصح(٤)، بل صح عن علي نقله تحريم متعة النساء ولحوم الحمر الأهلية يوم خيبر.

كيف وقد علم - قطعاً - [أنهما جوزا](٥) الاجتهاد!

١- نهاية ٢٢٥/أ من ص.

٢- نهاية ٢٦٢ من ٢م.

٣- ساقطة من ص، د.

٤- حمل الغزالي اختلاف عمر وعلي في المتعة على متعة النساء، ولذلك لم يصحح رواية هذا الخلاف، والصحيح أن الخلاف وقع في متعة الحج لا في متعة النساء.

٥- م: أنهم جوزوا.

أما كتاب علي إلى قضاته وكراهية الاختلاف فيحتمل وجوهاً:

أحدها: أنه ربما كتبوا إليه يطلبون رأيه في بعض الوقائع، فقال «اقضوا كما كنتم تقضون [، فإني الآن مشغول عنكم بأصل الإمامة وقتال المخالف، إلى أن تفرغ للاجتهاد».

ويحتمل: أنهم خالفوا رأيه، ووافقوا أهل البصرة والشام، فقال: اقضوا كما كنتم تقضون](١) إذ لو خالفتموهم - الآن - انفتق فتق آخر، وحمل ذلك على تعصب مني ومخالفة.

ويحتمل: أنهم استأذنوه في مخالفة إجماع الصحابة - رضي الله عنهم -، على ظن أن العصر لم ينقرض بعد، فيجوز الخلاف، فكره لهم مخالفة السابقين.

أو استأذنوه في القضاء بشهادة أهل البصرة من الخوارج وغيرهم أو ردّها، فأمرهم بقبولها، كما كان قبل الحرب، لأنهم حاربوا على تأويل، وفي رد شهادتهم تعصب وتجديد خلاف.

الشبهة الثانية(٢):

قولهم: النفي الأصلي(٣) معلوم، والمستثنى(٤) عنه بالنص

١ـ ساقطة من م.

٢ـ الشبهة الثانية من الشبه المعنوية لنفاة القياس.

٣ـ نهاية ١٩٥/أ من د.

٤ـ م: الاستثناء.

معلوم، فيبقى المسكوت عنه على النفي الأصلي المعلوم، فكيف [يرفع المعلوم القاطع](١) بالقياس المظنون.

قلنا: العموم، والظواهر، وخبر الواحد، وقول المقوّم(٢) في أروش الجنايات والنفقات، وجزاء الصيد، وصدق الشهود، وصدق المخالف في مجلس الحكم، كل ذلك مظنون، ويرفع به النفي الأصلي.

ثم نقول: نحن لا نرفع ذلك إلا بقاطع، فإنا إذا تعبدنا باتباع العلة(٣) المظنونة، وظننا، فنقطع بوجود الظن(٤)، ونقطع بوجود الحكم عند الظن، فلا نرفع ذلك إلا بقاطع.

الثالثة: قولهم: كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد، والفرق بين المتماثلات، والجمع بين المتفرقات:

- إذ قال: بغسل الثوب من بول الصبية ويرش [على بول الغلام](٥).

- ويجب الغسل من المني والحيض، [ولا يجب من](٦) البول

١ـ م: يندفع المعلوم على القطع.

٢ـ ص: المقدر، د: المقومين.

٣ـ نهاية ٢٦٣ من ٢م.

٤ـ نهاية ٢٢٥/ب من ص.

٥ـ م: من بول الصبي.

٦ـ ص: دون.

والمذي.

- وفرق في حق الحائض بين قضاء الصلاة والصوم.

- وأباح النظر إلى الرقيقة دون الحرة.

- وجمع بين المختلفات، فأوجب جزاء الصيد على من قتله عمداً أو خطأ.

- وفرق في حلق الشعر والتطيب بين العمد والخطأ.

- وأوجب الكفارة بالظهار، والقتل، واليمين، والإفطار.

- وأوجب القتل على الزاني والكافر والقاتل وتارك الصلاة.

- وقال لأبي بردة: «تجزي عنك ولا تجزي عن أحد بعدك»، في الأضحية(١).

وقيل للنبي عليه السلام ﴿خالصة لك من دون المؤمنين﴾(٢).

فكيف يتجاسر - في شرع هذا منهاجه - على إلحاق المسكوت بالمنطوق، وما من نص على محل إلا ويمكن أن يكون ذلك تحكماً وتعبداً!

قلنا: لا ننكر اشتمال الشرع على تحكمات وتعبدات، فلا جرم نقول الأحكام ثلاثة أقسام:

- قسم لا يعلل أصلاً.

- وقسم يعلم كونه معللاً، كالحجر على الصبي، فإنه لضعف

١ـ تقدم تخريجه.

٢ـ سورة الأحزاب، آية "٥٠".

عقله.

- وقسم يتردد فيه.

ونحن لا نقيس ما لم يقيم لنا دليل على كون الحكم معللاً، ودليل على عين [العلة](١) المستنبطة، ودليل على وجود العلة في الفرع، وعند ذلك يندفع الإشكال المذكور.

ولما كثرت التعبدات في العبادات(٢)، لم يرتض قياس غير التكبير والتسليم والفاتحة عليها، ولا قياس غير المنصوص في الزكاة على المنصوص.

وإنما نقيس في المعاملات وغرامات الجنايات، وما علم بقرائن كثيرة بناؤها على معان معقولة ومصالح دنيوية.

الرابعة: قولهم: إن النبي - عليه السلام - قد أوتي جوامع الكلم، فكيف يليق به أن يترك الوجيز المفهم، ويعدل إلى الطويل الموهم، فيعدل عن قوله «حرمت الربا في كل مطعوم، أو كل مكيل» إلى عد الأشياء الستة، ليرتبك الخلق في ظلمات الجهل.

قلنا: ولو ذكر الأشياء الستة، وذكر(٣) معها أن ما سواها(٤) لا ربا فيه(٥)، وأن القياس حرام فيه، لكان ذلك أصرح، وللجهل

١- ساقطة من ص.

٢- نهاية ٢٦٤ من م٢.

٣- نهاية ١٩٥/ب من د.

٤- م: ما عداها.

٥- نهاية ٢٣٦/أمن ص.

والاختلاف أدفع، فلِمَ لم يصرح! وقد كان قادراً - ببلاغته - على قطع الاحتمال للألفاظ العامة والظواهر، وعلى أن يبين الجميع في القرآن المتواتر، ليحسم الاحتمال عن المتن والسند جميعاً.

وكان قادراً على رفع احتمال التشبيه في صفات الله - تعالى - بالتصريح بالحق في جميع ما وقع الخلاف فيه في العقليات.

وإذ لم يفعل، فلا سبيل إلى التحكم على الله ورسوله فيما صرح ونبه وطول وأوجز، والله أعلم بأسرار ذلك كله.

ثم نقول: إن علم الله - تعالى - لطفاً وسراً في تعبد العلماء بالاجتهاد، وأمرهم بالتشمير عن(1) ساق الجد في استنباط أسرار الشرع، فيتعين عليه أن يذكر البعض، ويسكت عن البعض، وينبه عليها تنبيهاً(2) يحرك الدواعي للاجتهاد؛ ليرفع الله الذين آمنوا والذين أوتوا العلم درجات.. هذا على مذهب من يوجب الصلاح.

وعندنا: فلله - تعالى - أن يفعل بعباده ما يشاء.

الخامسة: قولهم: إن الحكم يثبت في الأصل بالنص لا بالعلة، فكيف يثبت في الفرع بالعلة، وهو تابع للأصل، فكيف يكون ثبوت الحكم فيه بطريق سوى طريق الأصل!

وإن ثبت في الأصل بالعلة فهو محال، لأن النص قاطع، والعلة مظنونة، والحكم مقطوع به، فكيف يحال المقطوع به على العلة

١ـ م: على.

٢ـ نهاية ٢٦٥ من ٢م.

المظنونة!

قلنا: الحكم في الأصل يثبت بالنص.

وفائدة استنباط العلة المظنونة:

- إما تعدية العلة.

- وإما الوقوف على مناط الحكم [من المصلحة](١).

- وإما زوال الحكم عند زوال المناط - كما سيأتي في العلة القاصرة -.

وأما الحكم في الفرع [ثبت بالعلة، وإن ثبت في الأصل بالنص، والفرع](٢) وإن كان تابعاً للأصل في الحكم، فلا يلزم أن يتبعه في الطريق، فإن الضروريات والمحسوسات أصل للنظريات، ولا يلزم مساواة الفرع لها في الطريق، وإن لزمت المساواة في الحكم.

السادسة - وهي عمدتهم الكبرى -:

أن الحكم لا يثبت إلا بتوقيف، والعلة غايتها أن تكون منصوصاً عليها، فلو قال(٣) الشارع: «إتقوا الربا في كل مطعوم» فهو توقيف عام، ولو قال «اتقوا الربا في البر لأنه مطعوم»، فهذا لا يساويه، ولا يقتضي الربا في غير البر، كما لو قال المالك: «اعتق

١ـ م: المظنون للمصلحة.

٢ـ ساقطة من م.

٣ـ نهاية ٢٣٦/ب من ص.

من عبيدي كل أسود» عتق كل أسود[1]، فلو قال «اعتق غانماً لسواده»، أو «لأنه أسود»، لم يعتق جميع عبيده السود.

وكذلك لو علل بمخيل وقال: «اعتقوا غانماً لأنه سيء الخلق، حتى أتخلص منه» لم يلزم عتق سالم، وإن كان أسوأ خلقاً منه.

فإذا كانت العلة المنصوصة لا يمكن تعديتها لقصور لفظها، فالمستنبطة كيف تعدى، أو كيف يفرق بين كلام الشارع وبين كلام غيره في الفهم! وإنما منهاج الفهم[2] وضع اللسان، وذلك لا يختلف.

والجواب: أن نفاة القياس ثلاث فرق، وهذا لا يستقيم من فريقين، وإنما يستقيم من الفريق الثالث.

إذ منهم من قال: التنصيص على العلة كذكر اللفظ العام، فإنه لا فرق بين قوله «حرمت الخمر لشدتها» وبين قوله «حرمت كل مشتد» في أن كل واحد يوجب تحريم النبيذ، لكن بطريق اللفظ لا بطريق القياس، بل فائدة قوله «لشدتها» إقامة الشدة مقام الاسم العام.

فقد أقر هذا القائل بالإلحاق، وإنما أنكر تسميته قياساً.

١ــ نهاية ٢٢٦ من ٢م.

٢ــ نهاية ١٩٦/أ من د.

الفريق الثاني - من القاشانية والنهروانية[1] - فإنهم أجازوا القياس بالعلة المنصوصة دون المستنبطة، فقالوا: «إذا كشف النص أو دليل آخر عن الأصل، كانت العلة جامعة للحكم في جميع مجاريها».

وما فارقهم الفريق الأول إلا في التسمية، حيث لم يسموا هذا الفن قياساً.

والفريقان مقران بأن هذا في العتق والوكالة لا يجري، فلا يصح منهما الاستشهاد مع الإقرار بالفرق.

أما الفريق[2] الثالث - وهو من أنكر الإلحاق مع التنصيص على العلة - فتستقيم لهم هذه الحجة.

وجوابهم من ثلاثة أوجه:

الأول: أن الصيرفي[3] - من أصحابنا - يتشوف إلى التسوية، فقال: لو قال «اعتقدت هذا العبد لسواده فاعتبروا وقيسوا عليه كل أسود» لعتق كل عبد أسود، وهو وزان مسألتنا إذا أمرنا بالقياس

١ـ سيأتي ترجمة القاشاني والنهرواني، وهما من تنسب إليهما هاتين الفرقتين.

٢ـ نهاية ٢٦٧ من ٢م.

٣ـ هو: محمد بن عبد الله البغدادي، نسبة إلى "الصيرف" وهو من يصرف الدراهم والدنانير. تفقه على ابن سريج، كان عالماً بالأصول والفقه. له كتب في الأصول لم اطلع عليها، ومنها شرحه لرسالة الشافعي. توفي بمصر سنة ٣٣٠هـ. راجع طبقات الشافعية للأسنوي ٢/١٢٢، وطبقات ابن هداية ص٦٣، والفتح المبين ١/١٨٠.

والاعتبار، ولو لم [يثبت التعبد به](١) لكان مجرد التنصيص على العلة لا يرخص(٢) في الإلحاق، إذ يجوز أن تكون العلة شدة الخمر خاصة.

ومنهم من قال: إن علم - قطعاً - قصده إلى عتقه لسواده، عتق كل عبد [أسود](٣) بقوله «أعتقت غانماً لسواده».

ومنهم من قال: لا يكفي أن يعلم قصده عتقه بمجرد السواد، ما لم ينو بهذا اللفظ عتق جميع السودان، فإن نوى كفاه هذا اللفظ لإعتاق جميع السودان مع النية، ولم يكن فيه إلا إرادته معنى عاماً بلفظ خاص، وذلك غير منكر، كما لو قال «والله لا أكلت لفلان خبزاً، ولا شربت من مائة جرعة» ونوى به دفع المنة، حنث بأخذ الدراهم والثياب والأمتعة، وصلح اللفظ الخاص مع هذه النية للمعنى العام، كما صلح قوله - تعالى - ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً﴾(٤) للنهي عن الإتلاف العام، وقوله ﴿ولا تقل لهما أف﴾(٥) للنهي عن الإيذاء العام.

[فإذاً: يستتب](٦) لهؤلاء الفرق التسوية بين الخطابين، فإنهم

١ـ ص، د: تثبت التعدية.

٢ـ نهاية ٢٢٧/أ من ص.

٣ـ ص: أسود بسواده.

٤ـ سورة النساء، آية "١٠".

٥ـ سورة الإسراء، آية "٢٣".

٦ـ م: فإذا استتب.

إنما يعممون الحكم إذا دل الدليل على إرادة الشرع تعليق الحكم بالشدة المجردة(1).

ولكنه غير مرضي - عندنا -، بل الصحيح: أنه لا يعتق إلا غانم بقوله «أعتقت غانماً لسواده» وإن نوى عتق السودان، لأنه يبقى في حق غير غانم مجرد النية والإرادة، فلا تؤثر(2).

الوجه الثاني من الجواب: أن الأمة مجمعة على الفرق، إذ تجب التسوية في الحكم مهما قال «حرمت الخمر لشدتها فقيسوا عليها كل مشتد» ولو قال «أعتقت غانماً لسواده، فقيسوا عليه كل أسود» اقتصر العتق على غانم عند الأكثرين.

فكيف يقاس أحدهما على الآخر مع الاعتراف بالفرق!

وإنما اعترفوا بالفرق؛ لأن الحكم لله في أملاك العباد وفي أحكام الشرع، وقد علق أحكام الأملاك حصولاً وزوالاً بالألفاظ دون الإراذات المجردة، وأما أحكام الشرع فتثبت بكل مادل على رضا الشرع وإرادته، من قرينة، ودلالة، وإن لم يكن لفظاً .

بدليل: أنه لو بيع مال لتاجر - بمشهد منه - بأضعاف ثمنه، فاستبشر، وظهر أثر الفرح عليه، لم ينفذ البيع، إلا بتلفظه بإذن

1- نهاية ٣٦٨ من م٢.

2- نهاية ١٩٦/ب من د.

سابق، أو إجازة لاحقة عند أبي حنيفة(١).

ولو جرى بين يدي رسول الله ﷺ فعل، فسكت عليه، دل سكوته على رضاه(٢)، ويثبت الحكم به.

فكيف يتساويان!

بل ضيق الشرع تصرفات العباد، حتى لم تحصل أحكامها بكل لفظ، بل ببعض الألفاظ، فإنه لو قال الزوج: «فسخت النكاح، وقطعت الزوجية، ورفعت علاقة الحل بيني وبين زوجتي» لم يقع الطلاق(٣)، ما لم ينو الطلاق، فإذا تلفظ بالطلاق وقع وإن نوى غير الطلاق.

فإذاً: لم تحصل الأحكام بجميع الألفاظ، بل ببعضها، فكيف تحصل بما دون اللفظ مما يدل على الرضا!

الوجه الثالث: أن قول القائل: «لا تأكل هذه الحشيشة لأنها سم» و «لا تأكل الإهليلج فإنه مسهل» و «لا تأكل العسل فإنه حار» و «لا تأكل أيها المفلوج القثاء فإنه بارد»، و «لا تشرب الخمر فإنه يزيل العقل» و «لا تجالس فلاناً، فإنه أسود» فأهل اللغة متفقون على: «أن معقول هذا التعليل تعدى النهي إلى كل ما فيه

١ـ وهو مذهب الحنفية حيث يصححون عقد الفضولي إذا أجازه المالك. فراجع شرح فتح القدير ٣٠٩/٥.

٢ـ نهاية ٢٢٧/ب من ص.

٣ـ نهاية ٢٦٩ من م٢.

العلة»، هذا مقتضى اللغة - وهذا أيضاً - مقتضاه في العتق، لكن التعبد منع من الحكم بالعتق بالتعليل، بل لابد فيه من اللفظ الصريح المطابق للمحل - ولا مانع منه في الشرع، إذ كل ما عرف بإشارة وأمارة وقرينة فهو كما عرف باللفظ، فكيف يتساويان مع الإجماع على الفرق، [لأن المفرق بين المتماثلات كالجامع بين المختلفات، فمن أثبت الحكم للخلافين يتعجب منه، ويطلب منه الجامع، ومن فرق بين المثلين يتعجب منه، لماذا فرق بينهما](١).

فإن قيل: إن قال - من تجب طاعته - «بع هذه الدابة لجماجها»، و «بع هذا العبد لسوء خلقه»، فهل يجوز للمأمور بيع ما شاركه في العلة؟

فإن قلتم: «يجوز»، فقد خالفتم الفقهاء، وإن منعتم، فما الفرق بين كلامه وبين كلام الشارع، مع الاتفاق(٢) في الموضعين!، وإن ثبت تعبد في لفظ العتق والطلاق(٣) [لحصر صرائحه](٤)، فلم يثبت في لفظ الوكالة.

قلنا: إن كان قد قال له: «إن ما ظهر لك إرادتي إياه، أو رضاي به، بطرق الاستدلال، دون صريح اللفظ فافعله» فله أن يفعل

١ـ ساقطة من ص، د.

٢ـ ص، د: الفرق.

٣ـ نهاية ٢٧٠ من ٢م.

٤ـ م: بخصوص الجهة.

ذلك، وهو وزان حكم الشرع(١).

لكن، يشترط أمر آخر، وهو أن يقطع: «بأنه أمر ببيعه لمجرد سوء الخلق، لا لسوء الخلق مع القبح، أو مع الخَرَق في الخدمة»، فإنه قد يذكر بعض أوصاف العلة، فإن لم يعلم قطعاً، ولكن ظنه ظناً، فينبغي أن يكون قد قال له: «ظنك نازل منزلة العلم في تسليطك على التصرف» فإن اجتمع هذه الشروط جاز التصرف، وهو وزان مسألتنا(٢).

فإن قيل: فإن كان الشارع قد قال «ما عرفتموه بالقرائن والدلائل من رضاي وإرادتي فهو كما عرفتموه بالصريح»، فلم يقل «إني إذا ذكرت علة شيء ذكرت تمام أوصافه»، فلعله علل تحريم الخمر بشدة الخمر، [لا للشدة المجردة، وتحريم الربا بطعم البر خاصة](٣)، ولله أسرار في الأعيان، فقد حرم الخنزير، والميتة، والدم، والموقوذة، والحمر الأهلية، وكل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير، لخواص لا يطلع عليها، فلم يبعد أن يكون لشدة الخمر من الخاصية ما ليس لشدة النبيذ، فبماذا يقع الأمن(٤)

١ـ نهاية ١٩٧/أ من د.

٢ـ نهاية ٢٢٨/أ من ص.

٣ـ النسخة المطبوعة والنسخ المخطوطة أوردت هذه العبارة هكذا: "وتحريم الربا بطعم البر خاصة، لا للشدة المجردة" وقد قدمت فيها وأخرت، ليتسق الكلام، وأثبت الصحيح.

٤ـ م: الأمر.

عن هذا!

- وهذا أوقع كلام في مدافعة القياس.

والجواب: أن خاصة المحل قد يعلم ضرورة سقوط اعتبارها، كقوله: «أيما رجل مات أو أفلس، فصاحب المتاع أولى بمتاعه»(١) إذ يعلم(٢) أن المرأة في معناه، وقوله «من أعتق شركاً له في عبد، قوم عليه الباقي»(٣)، فالأمة في معناه، لأنا عرفنا بتصفح أحكام العتق والبيع، وبمجموعة أمارات، وتكريرات، وقرائن، أنه لا مدخل للأنوثة في البيع والعتق.

وقد يعلم ذلك ظناً بسكون النفس إليه.

وقد عرفنا أن الصحابة - رضي الله عنهم - عوّلوا على الظن، فعلمنا أنهم فهموا من النبي عليه السلام - قطعاً - إلحاق الظن بالقطع، ولولا سيرة الصحابة لما تجاسرنا عليه، وقد اختلفوا في مسائل، ولو كانت قطعية لما اختلفوا فيها، فعلمنا أن الظن كالعلم.

أما حيث انتفى الظن والعلم، وحصل الشك، فلا يُقْدَمُ على القياس أصلاً.

١- بهذا اللفظ رواه ابن ماجة في سننه ٧٩٠/٢، وأصله في صحيح مسلم بدون "أو مات" فراجع مسلم (مع النووي) ٢٢٣/١٠.

٢- نهاية ٢٧١ من م٢.

٣- متفق عليه، راجع البخاري (مع السندي) ٧٩/٢، ومسلم (مع النووي) ١٣٥/١٠.

«مسألة»

قال النظام: العلة المنصوصة توجب الإلحاق، لكن، لا بطريق [القياس، بل بطريق](١) اللفظ والعموم، إذ لا فرق في اللغة بين قوله: «حرمت كل مشتد» وبين قوله: «حرمت الخمر لشدتها» [في أنه يقتضي تحريم النبيذ المشتد، فيفهمه](٢).

- وهذا خطأ(٣)، لأن قوله «حرمت الخمر لشدتها» لا يقتضي من حيث اللفظ والوضع إلا تحريم الخمر خاصة، ولا يجوز إلحاق النبيذ به ما لم يرد التعبد بالقياس، وإن لم يرد، فهو كقوله «أعتقت غانماً لسواده»، فإنه لا يقتضي إعتاق جميع السودان.

وكيف يصح هذا، ولله - تعالى - أن ينصب(٤) شدة الخمر خاصة علة!، ويكون فائدة ذكر العلة زوال التحريم عند زوال الشدة، ويجوز أن يعلم الله خاصية في شدة الخمر تدعو إلى ركوب [الفواحش](٥) والقبائح، ويعلم في شدة النبيذ لطفاً(٦) داعياً إلى

١ـ ساقطة من د.

٢ـ ساقطة من م.

٣ـ م: فاسد.

٤ـ نهاية ٢٢٨/ب من ص.

٥ـ ساقطة من م، د.

٦ـ نهاية ٢٧٢ من ٢م.

العبادات[1].

فإذاً: قد ظن النظام أنه منكر للقياس، وقد زاد علينا، إذ قاس حيث لا نقيس، لكنه أنكر اسم القياس.

فإن قيل: قول السيد والوالد لعبده ولولده «لا تأكل هذا لأنه سم، وكل هذا فإنه غذاء» يفهم منه المنع من أكل سم آخر، والأمر بتناول ما هو مثله في الاغتذاء.

قلنا: لأن ذلك معلوم بقرينة اطراد العادات، ومعرفة أخلاق الآباء والسادات، في مقاصدهم من العبيد والأبناء، وأنهم لا يفرقون بين سم وسم، وإنما يتقون الهلاك.

وأما الله - تعالى - إذا حرم شيئاً بمجرد إرادته، فيجوز أن يبيح مثله وأن يحرم، لأن فيه رفقاً ومصلحة، فيجوز أن يكون قد سبق في علمه أن مثله مفسدة، لأن تضمنه الصلاح والفساد ليس لطبعه ولذاته ولوصف هو عليه في نفسه، بل يجوز أن يكون في فعل شيء وقت الزوال مصلحة، وفي وقت العصر مفسدة، وكذلك يجوز أن يختلف بيوم السبت والجمعة، والمكان، والحال، فكذلك يجوز أن يفارق شدة الخمر شدة النبيذ.

فإن قيل: فإن لم يفهم النبيذ من الخمر، فينبغي أن لا يفهم تحريم الضرب والأذى من التأفيف.

قلنا: الحق عندنا: أن ذلك غير مفهوم من مجرد اللفظ العاري

---

[1] نهاية ١٩٧/ب من د.

عن القرينة، لكن إذا دلت قرينة الحال على قصد الإكرام، فعند ذلك يدل لفظ التأفيف على تحريم الضرب، بل يكون ذلك أسبق إلى الفهم من التأفيف المذكور(١)، إذ التأفيف لا يكون مقصوداً في نفسه، بل يقصد به التنبيه على منع الإيذاء، بذكر أقل درجاته.

وكذلك النقير، والقطمير، والذرَّة، والدينار، لا يدل بمجرد اللفظ على ما فوقه في قوله - تعالى - ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾ (٢) وفي قوله - تعالى - ﴿ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك﴾(٣) وفي قوله «والله ما شربت لفلان جرعة، ولا أخذت من ماله حبة» بل بقرينة دفع المنة وإظهار [جزاء العمل](٤).

وليس إلحاق الضرب بالتأفيف - أيضاً - بطريق القياس، لأن الفرع(٥) المسكوت عنه، الملحق بطريق القياس، هو الذي يتصور أن يغفل عنه المتكلم ولا يقصده بكلامه، وها هنا المسكوت عنه هو الأصل في القصد الباعث على النطق بالتأفيف، وهو الأسبق إلى فهم السامع، فهذا مفهوم من لحن القول وفحواه، وعند ظهور القرينة المذكورة، ربما تظهر قرينة أخرى تمنع هذا الفهم، إذ الملك

١ـ نهاية ٢٧٣ من ٢م.

٢ـ سورة الزلزلة، آية "٧".

٣ـ سورة آل عمران، آية "٧٥".

٤ـ ص: المجازاة على العمل.

٥ـ نهاية ٢٢٩/أ من ص.

قد يقتل أخاه المنازع له، فيقول للجلاد «اقتله ولا تهنه، ولا تقل له أف».

أما تحريم النبيذ بتحريم الخمر، فليس من هذا القبيل، بل لا وجه له إلا القياس، فإذا لم يرد التعبد بالقياس، فقوله «حرمت الخمر لشدتها» لا يُفْهِمُ تحريم النبيذ، بخلاف قوله «حرمت كل مشتد».

* * *

* *

*

«مسألة»

ذهب(١) القاشاني(٢) والنهرواني(٣) إلى الإقرار بالقياس، لأجل إجماع الصحابة، لكن، خصصوا ذلك بموضعين:

أحدهما: أن تكون العلة منصوصة، كقوله «حرمت الخمر لشدتها»(٤) و «فإنها من الطوافين عليكم والطوافات».

الثاني: الأحكام المعلقة بالأسباب، كرجم ماعز لزناه، وقطع سارق رداء صفوان.

وكأنهم يعنون بهذا الجنس تنقيح مناط الحكم ويعترفون به.

قلنا: هذا المذهب يمكن تنزيله على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن يشترطوا - مع هذا - أن يقول «وحرمت كل

١ـ نهاية ١٩٨/أ من د.

٢ـ القاشاني: أبو بكر محمد بن إسحاق، كان ظاهرياً، ثم انتقل إلى مذهب الشافعي، وصار رأساً فيه، ومتقدماً عند أهل النظر، له كتاب في الرد على داود في إبطال القياس.. والقاشاني نسبة إلى "قاشان" ناصية مجاورة لقم، وبالسين ناحية من نواحي أصفهان. راجع طبقات الفقهاء ص١٤٩، معجم البلدان ٢٩٥/٤.

٣ـ النهرواني: المعافى بن زكريا بن يحيى، القاضي، ويكنى بـ "أبي الفرج" ويلقب بـ "الجريري"؛ لأنه تفقه على مذهب محمد بن جرير الطبري، له كتاب "التحرير والمنقر في أصول الفقه"، وكتاب الحدود والعقود في أصول الفقه، ولم اطلع عليه، توفي سنة ٣٩٠هـ. راجع الفهرست لابن النديم ص٣٢٨، وطبقات الأصوليين ٢١١/١.

٤ـ نهاية ٢٧٤ من ٢م.

مشارك للخمر في الشدة» ويقول - في رجم ماعز - و «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة».

فهذا ليس قولاً بالقياس، بل بالعموم، فلا يحصل التفصي به عن عهدة الإجماع المنعقد من الصحابة على القياس.

الثاني: أن لا يشترط هذا، ولا يشترط - أيضاً - ورود التعبد بالقياس.

فهذه زيادة علينا، وقول بالقياس حيث لا نقول به، كما رددناه على النظام.

الثالث: أن يقول مهما ورد التعبد بالقياس جاز الإلحاق بالعلة المنصوصة.

فهذا قول حق في الأصل، خطأ في الحصر، فإنه قصر طريق إثبات علة الأصل على النص، وليس مقصوراً عليه، بل ربما دل عليه السبر والتقسيم، أو دليل آخر، وما لم يدل عليه دليل، فنحن لا نجوز الجمع بين الفرع والأصل، ولا فرق بين دليل ودليل.

فإن قيل: إذا كانت العلة منصوصة، كان الحكم في الفرع معلوماً، ولم يكن مظنوناً، وحصل الأمن من الخطأ، وإن[1] كانت مستنبطة لم يؤمن الخطأ.

١ـ نهاية ٣٢٩/ب من ص.

قلنا: أخطأتم في طرفي الكلام، حيث ظننتم [حصول العلم](١) بالنص، وإمكان الخطأ عند عدم النص، فإنه وإن(٢) نص على شدة الخمر، فلا نعلم قطعاً أن شدة النبيذ في معناها، بل يجوز أن يكون معللاً بشدة الخمر خاصة، إلا أن يصرح، ويقول «يتبع الحكم مجرد الشدة في كل محل»، فيكون ذلك لفظاً عاماً، ولا يكون حكماً بالقياس، فلا يحصل التفصي عن عهدة الإجماع، وإذا لم يصرح، فنحن نظن أن النبيذ في معناه، ولا نقطع.

فللظن مثاران في العلة المستنبطة:

أحدهما: أصل العلة.

والآخر: إلحاق الفرع بالأصل، فإنه مشروط بانتفاء الفوارق.

وفي العلة المنصوصة، مثار الظن واحد، وهو إلحاق الفرع، لأنه مبني على الوقوف على جميع أوصاف علة الأصل، وأنه الشدة بمجردها، دون شدة الخمر، وذلك لا يعلم إلا بنص يوجب عموم الحكم، ويدفع الحاجة إلى القياس.

أما قوله - في العلة المستنبطة - «إنه لا يؤمن فيها الخطأ».

- فهذا لا يستقيم على مذهب من يصوب كل مجتهد، إذ شهادة الأصل للفرع - عنده - كشهادة العدل عند القاضي، والقاضي في أمن من الخطأ وإن كان الشاهد مزروراً، لأنه لم يتعبد

١ـ م: حصول الأمن، ص: ثبوت الحكم.

٢ـ نهاية ٢٧٥ من م٢.

[باتباع الصدق، بل باتباع ظن الصدق][1]، وكذلك - ها هنا -، لم يتعبد باتباع العلة، بل باتباع ظن العلة، [وقد تحقق][2] الظن.

نعم، هذا الإشكال متوجه على من يقول المصيب واحد، لأنه لا يأمن الخطأ، ولا دليل يميز الصواب عن الخطأ، إذ لو كان عليه دليل لكان آثماً إذا أخطأ، كما في العقليات.

ثم نقول: إنما حملهم على الإقرار[3] بهذا القياس إجماع الصحابة، ولم يقتصر قياسهم على العلة المنصوصة، إذ قاسوا في قوله «أنت عليّ حرام» وفي مسألة «الجد والأخوة» وفي «تشبيه حد الشرب بحد القاذف» لما فيه من خوف الافتراء، والقذف أوجب ثمانين جلدة، لأنه نفس الافتراء، لا الخوف من الافتراء، ولكنهم رأوا الشارع - في بعض المواضع - أقام مظنة الشيء مقام نفسه، فشبهوا هذا به، بنوع من الظن، هو في غاية الضعف، فدل أنهم لم يطلبوا النص، ولا القطع، بل اكتفوا بالظن.

ثم نقول: إذا جاز القياس بالعلة المعلومة، فلنلحق[4] بها المظنونة في حق العمل، كما التحق رواية العدل بالتواتر، وشهادة العدل بشهادة النبي - عليه السلام - المعصوم، والقبلة المظنونة

١ـ د: الاتباع ظن الصدق.. وهي نهاية ١٩٨/ب من د.

٢ـ د: وهذا يحقق.

٣ـ نهاية ٢٧٦ من ٢م.

٤ـ نهاية ٢٣٠/أ من ص.

بالقبلة المعاينة.

وهذا فيه نظر، لأنا وإن أثبتنا خبر الواحد وقبول الشهادة بأدلة قاطعة، فقبول الشرع الظن في موضع لا يرخص لنا في قياس ظن آخر عليه، بل لابد من دليل على القياس المظنون، كما في خبر الواحد وغيره.

* * *
* *
*

«مسألة»

فرق بعض القدرية[1] بين الفعل والترك.

فقال: إذا علل الشارع وجوب فعل بعلة، فلا يقاس عليه غيره، إلا بتعبد بالقياس، ولو علل تحريم الخمر بعلة، وجب قياس النبيذ عليه دون التعبد بالقياس؛ لأن من ترك العسل لحلاوته، لزمه أن يترك كل حلو، ومن ترك الخمر لإسكاره، لزمه أن يترك كل مسكر، أما من شرب[2] العسل لحلاوته، فلا يلزمه أن يشرب كل حلو، ومن صلى لأنها عبادة، لا يلزمه أن يأتي بكل عبادة.

وبنو على هذا: أن التوبة لا تصح من بعض الذنوب، بل من ترك ذنباً لكونه معصية، لزمه ترك كل ذنب، أما من أتى بعبادة لكونها طاعة، فلا يلزمه أن يأتي بكل طاعة.

وهذا محال في الطرفين؛ لأنه لا يبعد في جانب التحريم أن يحرم الخمر لشدة الخمر خاصة، ويفرق بين شدة الخمر، وشدة النبيذ، وأما في جانب الفعل، فمن تناول العسل لحلاوته ولفراغ معدته وصدق شهوته لا يفرق بين عسل وعسل.

نعم، لا يلزمه أن يأكل مرة بعد أخرى، لزوال الشهوة وامتلاء المعدة واختلاف الحال.

١ـ نقل هذا الرأي أبو الحسين البصري في المعتمد ٧٥٣/٢ عن أبي عبد الله المعتزلي.

٢ـ نهاية ٢٧٧ من ٢م.

فما ثبت لشيء ثبت لمثله، كان ذلك في ترك أو فعل، لكن المثل المطلق لا يتصور، إذ الأثنينية شرط المثلية، ومِنْ شرط الإثنينية مغايرة ومخالفة، وإذا جاءت[1] المخالفة بطلت المماثلة، وهذا له غور، وليس هذا موضع بيانه.

هذا تمام النظر في إثبات أصل القياس على منكريه.

* * *
* *
*

١ــ نهاية ١/١٩٩ من د.

الباب الثاني

مسالك العلة

الباب الثاني

في

طريق إثبات علة الأصل

وكيفية إقامة الدلالة على صحة آحاد الأقيسة

ونـنبه في صدر الباب(١) على:

- مثارات الاحتمال في كل قياس، إذ لا حاجة إلى الدليل إلا في محل الاحتمال.

- ثم انحصار الدليل في الأدلة(٢) السمعية.

- ثم انقسام الأدلة السمعية إلى ظنية وقطعية.

فهذه ثلاث مقدمات:

المقدمة الأولى:

في مواضع الاحتمال من كل قياس، وهي ستة:

الأول: يجوز أن لا يكون الأصل(٣) معلولاً عند الله - تعالى -، فيكون القائس قد علل ما ليس بمعلل.

الثاني: أنه إن كان معللاً، فلعله لم يصب ما هو علة عند الله -

١: م: الكتاب.

٢ــ نهاية ٢٧٨ من م٢.

٣ــ نهاية ٢٣٠/ب من ص.

تعالى -، بل علله بعلة أخرى.

الثالث: أنه إن أصاب في أصل التعليل، وفي عين العلة، فلعله قَصَرَ على وصفين أو ثلاثة، وهو معلل به مع قرينة أخرى زائدة على ما قَصَرَ اعتباره عليه.

الرابع: أن يكون قد جمع إلى العلة وصفاً ليس مناطاً للحكم، فزاد على الواجب(1).

الخامس: أن يصيب في أصل العلة وتعيينها وضبطها، لكن يخطىء في وجودها في الفرع، فيظنها موجودة بجميع قيودها وقرائنها، ولا تكون كذلك.

السادس: أن يكون قد استدل على تصحيح العلة بما ليس بدليل، وعند ذلك لا يحل له القياس وإن أصاب العلة، كما لو أصاب بمجرد الوهم والحدس من غير دليل، وكما لو ظن القبلة في جهة من غير اجتهاد فصلى، فإنه لا تصح الصلاة.

وزاد آخرون احتمالاً **سابعاً:** وهو الخطأ في أصل القياس، إذ يحتمل أن يكون أصل القياس في الشرع باطلاً.

- وهذا خطأ، [لأن صحة أصل القياس في الشرع](2) ليس مظنوناً، بل هو مقطوع به، ولو تطرق إليه احتمال لتطرق إلى جميع

1ـ م: الواحد.

2ـ م، د: لان أصل القياس.

القطعيات، من التوحيد والنبوة وغيرهما[1].

والمثارات الستة - لاحتمال الخطأ - إنما تستقيم على مذهب من يقول المصيب واحد، أو في موضع يُقدَّر نصب الله - تعالى - أدلة قاطعة، يتصور أن يحيط بها الناظر.

أما من قال كل مجتهد مصيب، فليس - في الأصل - وصف معين هو العلة عند الله - تعالى - حتى يخطىء أصلها أو وصفها، بل العلة عند الله - تعالى - في حق كل مجتهد ما ظنه علة، فلا يتصور الخطأ، ولكنه - على الجملة - يحتاج إلى إقامة الدليل في هذه، وإن كانت أدلة ظنية.

المقدمة الثانية:

أن هذه الأدلة لا تكون إلا سمعية، بل لا مجال للنظر العقلي في هذه المثارات، إلا في تحقيق وجود علة الأصل في الفرع.

فإن العلة إذا كانت محسوسة، كالسكر، والطعم، والطوف في السنور [2]، فوجود ذلك في النبيذ والأرز والفأرة قد يعلم بالحس، وبالأدلة العقلية[3].

أما أصل تعليل الحكم، وإثبات عين العلة ووصفها، فلا يمكن

1- نهاية ٢٧٩ من ٢م.

2- م: السؤر.

3- نهاية ١٩٩/ب من د.

إلا بالأدلة السمعية؛ لأن العلة الشرعية علامة وأمارة، لا توجب الحكم بذاتها، إنما معنى كونها علة «نصب الشرع إياها علامة»، وذلك وضع من الشارع، ولا فرق بين وضع الحكم وبين وضع العلامة ونصبها أمارة على الحكم، فالشدة التي جعلت أمارة التحريم، يجوز أن يجعلها الشرع أمارة الحل، فليس إيجابها لذاتها، ولا فرق بين قول الشارع «ارجموا ماعزاً» وبين قوله «جعلت الزنا علامة إيجاب الرجم».

فإن قيل: فالحكم لا يثبت إلا توقيفاً[1] ونصاً، فلتكن العلة كذلك.

قلنا: لا يثبت الحكم إلا توقيفاً، لكن، ليس طريق معرفة التوقيف في الأحكام مجرد النص، بل النص، والعموم، والفحوى، ومفهوم القول، وقرائن الأحوال، وشواهد الأصول، وأنواع الأدلة، فكذلك إثبات العلة تتسع طرقه، ولا يقتصر فيه على النص.

المقدمة الثالثة:

أن إلحاق المسكوت بالمنطوق ينقسم إلى مقطوع به، وإلى مظنون.

والمقطوع به على مرتبتين:

إحداهما: أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق

١ـ نهاية ٢٨٠ من م٢.

به:

- كقوله تعالى -: ﴿ولا تقل لهما أف﴾(١)، فإنه أفهم تحريم الضرب والشتم.

- وكقوله - عليه السلام -: «أدوا الخيط والمِخْيَط»(٢)، فإنه أفهم تحريم الغلول في الغنيمة بكل قليل وكثير.

- وكنهيه عن التضحية بالعوراء والعرجاء(٣)، فإنه أفهم المنع من العمياء، ومقطوعة الرجلين.

- وكقوله: «العينان وكَاء السَّهِ، فإذا نامت العينان استطلق الوكاء»(٤)، فإن الجنون، والإغماء، والسكر، وكل ما أزال العقل، أولى به من النوم.

وقد اختلفوا في تسمية هذا قياساً.

وتبعد تسميته قياساً:

- لأنه لا يحتاج فيه إلى فكر واستنباط علة.

١- سورة الإسراء، آية "٢٣".

٢- رواه أبو داود في سننه ٦٣/٣، وابن ماجة في ٩٥٠/٢، ومسند أحمد ١٢٨/٤.

٣- رواه أبو داود في سننه ٩٧/٣، وفي مسند أحمد ٣٠٠/٤، وابن ماجة ١٠٥٠/٢، والترمذي ٨٦/٤ وقال أبو عيسى: حديث حسن صحيح. والعمل على هذا الحديث عند أهل العلم.

٤- الحديث في سنن أبي داود ٥٢/١ وابن ماجة ١٦١/١، وأحمد ٩٧/٤، وسنن الدارقطني ١٩٠/١، وراجع - أيضاً - التلخيص الحبير ١١٨/١ حيث تكلم عن إسناده.

- ولأن المسكوت عنه - ها هنا - كأنه أولى بالحكم من المنطوق به.

ومن سماه قياساً، اعترف بأنه مقطوع به.

ولا مشاحة في الأسامي.

فمن كان القياس عنده عبارة «عن نوع من الإلحاق»، يشمل هذه الصورة، فإنما مخالفته في عبارة.

وهذا الجنس(١) قد يلتحق بأذياله ما يشبهه(٢) من وجه، ولكنه يفيد الظن دون العلم:

- كقولهم: إذا وجبت الكفارة في قتل الخطأ فبأن تجب في العمد أولى، لأن فيه ما في الخطأ وزيادة عدوان.

- وإذا ردت شهادة الفاسق، فالكافر أولى، لأن الكفر فسق وزيادة.

- وإذا أخذت الجزية من الكتابي، فمن الوثني أولى، لأنه كافر مع زيادة جهل.

وهذا يفيد الظن في حق بعض المجتهدين، وليس من جنس الأول، بل جنس الأول أن يقول:

- إذا قبلت شهادة اثنين، فشهادة الثلاثة أولى، وهو مقطوع به، لأنه وجد فيه الأول وزيادة.

١- نهاية ٢٨١ من ٢م.

٢- نهاية ٢٣١/ب من ص.

- والعمياء عوراء مرتين.

- ومقطوع الرجلين أعرج مرتين.

فأما العمد، فيخالف[1] الخطأ، فيجوز أن لا تقوى الكفارة على محوه، بخلاف الخطأ.

بل جنس الأول قولنا: من واقع أهله في نهار رمضان، فعليه الكفارة، فالزاني به أولى، إذ وجد في الزنا إفساد الصوم بالوطء وزيادة.

ولم يوجد في العمد الخطأ وزيادة، وكذلك الفاسق متهم في دينه، فيكذب، والكافر يحترز من الكذب لدينه، وقبول الجزية نوع احترام وتخفيف، ربما لا يستوجبه الوثني.

بدليل: أنه لو وقع التصريح بالفرق بين هذه المسائل، لم تنفر النفس عن قبوله، ولو قيل تجزىء العمياء دون العوراء، أو تقبل شهادة اثنين ولا تقبل شهادة ثلاثة، كان ذلك مما تنفر النفس عن قبوله.

وإنما نفرت النفس عن قبوله لما علم[2] قطعاً من أن منع العوراء لأجل نقصانها، وقبول شهادة اثنين لظهور صدق الدعوى، وتحريم التأفيف لإكرام الآباء.

١ـ نهاية ٢٠٠/أ من د.

٢ـ نهاية ٢٨٢ من م٢.

فمع فهم هذه المعاني، يتناقص(١) الفرق.

ولم يفهم مثل ذلك من قتل الخطأ، وشهادة الكافر، وجزية الوثني.

المرتبة الثانية: ما يكون المسكوت عنه مثل المنطوق به، ولا يكون أولى منه، ولا هو دونه.

فيقال: إنه في معنى الأصل.

وربما اختلفوا في تسميته قياساً.

ومثاله: قوله ﷺ «من أعتق شركاً له في عبد، قوم عليه الباقي»(٢)، فإن الأمة في معناه.

وقوله ﷺ «أيما رجل أفلس، أو مات، فصاحب المتاع أحق بمتاعه»(٣)، فالمرأة في معناه.

وقوله - تعالى -: ﴿فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾(٤)، فالعبد في معناها.

وقوله عليه السلام: «من باع عبداً، وله مال، فماله للبائع، إلا أن يشترطه المبتاع»(٥)، فإن الجارية في معناه.

١ـ م: يتناقض.

٢ـ تقدم تخريجه.

٣ـ تقدم تخريجه.

٤ـ سورة النساء، آية "٢٥".

٥ـ رواه مسلم، فراجعه (مع النووي) ١٠/١٩١.

وقوله - في موت[1] الحيوان في السمن -: «إنه يراق المائع ويقوّر ما حوالي الجامد»[2] فإن العسل لو كان جامداً في معناه.

وهذا جنس يرجع حاصله: إلى العلم بأن الفارق بين المسكوت عنه والمنطوق به لا مدخل له في التأثير في جنس ذلك الحكم.

وإنما يعرف أنه لا مدخل له في التأثير: باستقراء أحكام الشرع، وموارده ومصادره في ذلك الجنس، حتى يعلم أن حكم الرق والحرية ليس يختلف بذكورة وأنوثة، كما لا يختلف بالبياض والسواد، والطول والقصر، والحسن والقبح[3].

فلا يجري هذا في جنس من الحكم تؤثر الذكورة فيه والأنوثة، كولاية النكاح، والقضاء، والشهادة، وأمثالها.

وضابط هذا الجنس: أن لا يحتاج إلى التعرض للعلة الجامعة، بل يتعرض للفارق، ويعلم أنه لا فارق إلا كذا، ولا مدخل له في التأثير قطعاً.

فإن تطرق الاحتمال إلى قولنا «لا فارق إلا كذا»، بأن احتمل

١- نهاية ٢٣٢/أ من ص.

٢- رواه البخاري بسنده عن أم المؤمنين ميمونة - رضي الله عنها - قالت: إن رسول الله ﷺ سئل عن فأرة سقطت في سمن، فقال: "ألقوها، وما حولها فاطرحوه، وكلوا سمنكم" راجع البخاري (مع السندي) ٥٤/١.

٣- نهاية ٢٨٣ من ٢م.

أن يكون ثم فارق آخر، أو تطرق الاحتمال إلى قولنا «لا مدخل له في التأثير»، بأن احتمل أن يكون له مدخل، لم يكن[1] هذا الإلحاق مقطوعاً به، بل ربما كان مظنوناً.

ويتعلق بأذيال هذا الجنس ما هو مظنون، كقولنا «إنه لو أضاف العتق إلى عضو معين سرى، فإنه إذا أضاف إلى النصف سرى، لأنه بعض، واليد بعض» وهذا يغلب على ظن بعض المجتهدين.

ومساواة البعض المعين الشائع في هذا الحكم غير مقطوع به، لأن هذا النوع من المفارقة لا يبعد أن يكون له مدخل في التأثير.

ومن هذا الجنس، ما يتعلق بتنقيح مناط الحكم، كقوله للأعرابي - الذي جامع امرأته في رمضان - «إعتق رقبة»[2] فإنا نعلم أن التركي والهندي في معنى الأعرابي[3]، إذ علمنا أن ذلك لا مدخل له في الحكم.

ويعلم أن العبد في معنى الحر، فيلزمه الصوم، لأنه شاركه في وجوب الصوم، ولا نرى الصبي في معناه، لأنه لا يشاركه في اللزوم، وللّزوم مدخل في التأثير.

وإن نظرنا إلى المحل، فقد واقع أهله، فيعلم[4] أنه لو واقع

١ـ نهاية ٢٠٠/ب من د.

٢ـ تقدم تخريجه.

٣ـ م: العربي.

٤ـ نهاية ٢٨٤ من ٢م.

مملوكته فهو في معناه، بل لو زنى بامرأة فهو بالكفارة أولى.

أما اللواط، وإتيان البهيمة، والمرأة الميتة، هل هو في معناه، ربما يتردد فيه.

والأظهر: أن اللواط في معناه[1].

وإن نظرنا إلى الصوم المجني عليه، فقد جرى وقاع الأعرابي في يوم معين، وشهر معين، فيعلم أن سائر الأيام في ذلك الشهر وسائر شهور رمضان في معناه.

والقضاء والنذر ليس في معناه [لأن حرمته أخف، وحرمة][2] رمضان أعظم، فهتكها أفحش، وللحرمة مدخل في جنس هذا الحكم.

وإن نظرنا إلى نفس هذا الفعل، فهل يلتحق به الأكل والشرب وسائر المفطرات.

هذا في محل النظر:

- إذ يحتمل أن يقال: إنما وجبت الكفارة لتفويت الصوم، والوطء آلته، كما يجب القصاص لتفويت الدم، ثم السيف، والسكين، وسائر الآلات، على وتيرة واحدة.

- ويحتمل أن يقال: الكفارة زجر، ودواعي الوقاع لا تنخنس بمجرد وازع الدين، فافتقر إلى كفارة زاجرة، بخلاف داعية الأكل.

وهذه ظنون تختلف بالإضافة إلى المجتهدين.

١ـ نهاية ٢٣٢/ب من ص.

٢ـ ص، م: لأن حرمة.

وهل يسمى إلحاق الأكل - ها هنا - بالجماع قياساً؟

اختلفوا فيه:

فقال أصحاب أبي حنيفة: لا قياس في الكفارات(١)، وهذا استدلال، وليس بقياس، أي(٢) هو استدلال على تجريد مناط الحكم، وحذف الحشو منه.

ولفظة القياس اصطلاح للفقهاء، فيختلف إطلاقها بحسب اختلافهم في الاصطلاح، فلست أرى(٣) الإطناب في تصحيح ذلك أو إفساده، لأن أكثر تدوار النظر فيه على اللفظ.

وعلى الجملة: فلا يظن [بالظاهري](٤) المنكر للقياس إنكار المعلوم والمقطوع به من هذه الإلحاقات، لكن، لعله ينكر المظنون منه، ويقول «ماعلم قطعاً أنه لا مدخل له في التأثير، فهو كاختلاف الزمان، والمكان، والسواد والبياض، والطول والقصر(٥)، فيجب حذفه عن درجة الاعتبار، أما ما يحتمل فلا يجوز حذفه بالظن».

وإذا بان لنا إجماع الصحابة أنهم عملوا بالظن، كان ذلك دليلاً على نزول الظن منزلة العلم في وجوب العمل؛ لأن المسائل .

١ـ سيأتي تحقيق مذهب الحنفية في مسألة خاصة بالقياس في الحدود والكفارات.

٢ـ م: بل، د: إذ.

٣ـ نهاية ٢٨٥ من ٢م.

٤ـ م: بالظاهر في.

٥ـ نهاية ٢٠١/أ من د.

التي اختلفوا فيها واجتهدوا، كمسألة الحرام ومسألة الجد وحد الخمر والمفوضة وغيرها من المسائل ظنية، وليست قطعية.

وعلى الجملة: فلإلحاق المسكوت عنه بالمنطوق طريقان متباينان:

أحدهما: أن لا يتعرض إلا للفارق وسقوط أثره.

فيقول: «لا فارق إلا كذا»، وهذه مقدمة.

ثم يقول: «ولا مدخل لهذا الفارق في التأثير»، وهذه مقدمة أخرى.

فيلزم منه نتيجة: وهو أنه لا فرق[1] في الحكم.

وهذا إنما يحسن: إذا ظهر التقارب بين الفرع والأصل، كقرب الأمة من العبد، لأنه لا يحتاج التعرض للجامع، لكثرة ما فيه من الاجتماع.

الطريق الثاني: أن يتعرض للجامع، ويقصد نحوه، ولا يلتفت إلى الفوارق وإن كثرت، ويُظهِر تأثير الجامع في الحكم.

فيقول: العلة في الأصل[2] كذا، وهي موجودة في الفرع، فيجب الاجتماع في الحكم.

وهذا هو الذي يسمى قياساً بالاتفاق.

أما الأول، ففي تسميته قياساً خلاف، لأن القياس ما قصد به

١ـ نهاية ١/٢٣٣ من ص.

٢ـ نهاية ٢٨٦ من م٢.

الجمع بين شيئين، وذلك قصد فيه نفي الفرق، فحصل الاجتماع بالقصد الثاني، لا بالقصد الأول، فلم يكن على صورة المقايسة بالإضافة إلى القصد الأول.

والطريق الأول، الذي هو التعرض للفارق ونفيه ينتظم:

- حيث لم تعرف علة الحكم.

- بل ينتظم في حكم لا يعلل.

- وينتظم حيث عرف أنه معلل، لكن لم تتعين العلة، فإنا نقول «الزبيب في معنى التمر في الربا» قبل أن يتعين - عندنا - علة الربا أنه الطعم أو الكيل أو القوت.

- وينتظم حيث ظهر أصل العلة وتعين - أيضاً -، ولكن لم تتلخص بعد أوصافه، ولم تتحرر بعد قيوده وحدوده.

أما الطريق الثاني، وهو الجمع، فلا يمكن إلا بعد تعين العلة، وتلخيصها بحدها وقيودها، وبيان تحقيق وجودها بكمالها في الفرع.

وكل واحد من الطريقين ينقسم إلى مقطوع به، وإلى مظنون.

فإذا تمهدت هذه المقدمات، فيرجع إلى المقصود، وهو بيان إثبات العلة في الطريق الثاني الذي هو القياس - بالاتفاق -، وهو رد فرع إلى أصل بعلة جامعة بينهما.

وهذا القياس يحتاج إلى إثبات مقدمتين.

إحداهما - مثلاً -: أن علة تحريم الخمر الإسكار.

والثانية: أن الإسكار موجود في النبيذ.

أما الثانية فيجوز أن تثبت[1] بالحس، ودليل العقل، والعرف، وبدليل الشرع، وسائر أنواع الأدلة.

أما الأولى، فلا تثبت إلا بالأدلة الشرعية، من الكتاب، والسنة، والإجماع، أو نوع استدلال مستنبط، فإن كون الشدة علامة التحريم وضع شرعي، كما أن نفس التحريم كذلك، وطريقه طريقه[2].

وجملة الأدلة[3] الشرعية ترجع إلى ألفاظ الكتاب والسنة، والإجماع، والاستنباط، فنحصره في ثلاثة أقسام:

*　*　*

*　*

*

١ـ نهاية ٢٨٧ من م٢.

٢ـ نهاية ٢٣٣/ب من ص.

٣ـ نهاية ٢٠١/ب من د.

القسم الأول

إثبات العلة بأدلة نقلية

وذلك إنما يستفاد من صريح النطق، أو من الإيماء، [أو من التنبيه على الأسباب](١) وهي ثلاثة أضرب:

الضرب الأول: الصريح.

وذلك أن يرد فيه لفظ التعليل، كقوله «لكذا» أو «لعله كذا» أو «لأجل كذا» أو «لكيلا يكون كذا»، وما يجري مجراه من صيغ التعليل.

مثل قوله - تعالى - ﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ (٢) و ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل﴾(٣) و ﴿ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله﴾(٤).

وقوله عليه السلام: «إنما جعل الاستئذان لأجل البصر»(٥)، و «إنما نهيتكم لأجل الدافة»(٦).

١ـ ساقطة من ص، د.

٢ـ سورة الحشر، آية "٧".

٣ـ سورة المائدة، آية "٣٢".

٤ـ سورة الأنفال، آية "١٣".

٥ـ متفق عليه. فراجع البخاري (مع السندي) ٨٨/٤، ومسلم (مع النووي) ١٣٦/١٤.

٦ـ تقدم تخريجه.

فهذه صيغ التعليل، إلا إذا دل دليل على أنه ما قصد التعليل فيكون مجازاً، كما يقال: «لم فعلت»، فيقول «لأني أردت أن أفعل»، فهذا لا يصلح أن يكون علة، فهو استعمال اللفظ في غير محله.

قال القاضي: قوله - تعالى - ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾(١) من هذا الجنس، لأن هذا لام التعليل، والدلوك(٢) لا يصلح أن يكون علة، فمعناه: «صل عنده»، فهو للتوقيت.

- وهذا فيه نظر؛ إذ الزوال والغروب لا يبعد أن ينصبه الشرع علامة للوجوب، ولا معنى لعلة الشرع إلا العلامة المنصوبة، وقد قال الفقهاء: «الأوقات أسباب»، ولذلك يتكرر الوجوب بتكررها، ولا يبعد تسمية السبب علة.

الضرب الثاني: التنبيه والإيماء على العلة.

كقوله عليه السلام - لما سئل عن الهرة -: «إنها من الطوافين عليكم والطوافات»(٣)، فإنه وإن لم يقل لأنها، أو لأجل أنها من الطوافين، لكن، أومأ إلى التعليل، لأنه لو لم يكن علة، لم يكن ذكر وصف الطواف مفيداً، فإنه لو قال «إنها سوداء» أو «بيضاء»

١ـ سورة الإسراء، آية "٧٨".

٢ـ نهاية ٢٨٨ من ٢م.

٣ـ تقدم تخريجه.

لم يكن منظوماً إذا[1] لم يرد التعليل.

وكذلك قوله: «فإنه يحشر يوم القيامة ملبياً»[2] و «أنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دماً»[3].

وقوله - جل جلاله -: ﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء﴾[4]، فإنه بيان لتعليل تحريم الخمر، حتى يطرد في كل مسكر.

وكذلك: ذكر الصفة قبل الحكم:

كقوله ﴿قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض﴾[5]، فهو تعليل، حتى يفهم منه تحريم الإتيان في غير المأتي، لأن الأذى فيه دائم، ولا يجري في المستحاضة، لأن ذلك عارض، وليس[6] بطبيعي.

وكذلك قوله «تمرة طيبة وماء طهور»[7]، فإن ذلك لو لم يكن تعليلاً لاستعماله، لما كان الكلام واقعاً في محله، وهو الذي يدل

١- م: إذ.

٢- تقدم تخريجه.

٣- تقدم تخريجه.

٤- سورة المائدة، آية "٩١".

٥- سورة البقرة، آية "٢٢٢".

٦- نهاية ١/٢٣٤ من ص.

٧- رواه أبو داود في سننه ٢١/١، والترمذي ١٤٧/١، وقال: إنما روي هذا الحديث عن أبي زيد عن عبد الله عن النبي ﷺ، وأبو زيد رجل مجهول عند أهل الحديث، لا يعرف له رواية غير هذا الحديث. اهـ وكذلك رواه ابن ماجة ١٣٥/١.

على أنه كان ماء نبذ فيه تميرات، فيقاس عليه[1] الزبيب وغيره، ولا يقاس عليه المرقة والعصيدة وما انقلب شيئاً آخر بالطبخ.

وكذلك قوله عليه السلام: «أينقص الرطب إذا يبس، فقيل: نعم، فقال: فلا إذاً»[2].

ففيه تنبيه على[3] العلة من ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه لا وجه لذكر هذا الوصف لولا التعليل به.

الثاني: قوله «إذاً»، فإنه للتعليل.

الثالث: «الفاء» في قوله «فلا إذاً»، فإنه للتعقيب والتسبيب.

ومن ذلك: أن يجيب عن المسألة بذكر نظيرها:

كقوله: «أرأيت لو تمضمضت»[4]، «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته»[5]، فإنه لو لم يكن للتعليل، لما كان التعرض لغير محل السؤال منتظماً.

ومن ذلك: أن يفصل الشارع بين قسمين بوصف، ويخصه بالحكم:

١ـ نهاية ٢٨٩ من م٢.

٢ـ تقدم تخريجه.

٣ـ نهاية ١/٢٠٢ من د.

٤ـ تقدم تخريجه.

٥ـ تقدم تخريجه.

[كقوله ﷺ](1): «القاتل لا يرث»(2)، فإنه يدل في الظاهر على أنه لا يرث لكونه قاتلاً، وليس هذا للمناسبة، بل، لو قال «الطويل لا يرث» أو «الأسود لا يرث» لكنا نفهم منه جعله الطول والسواد علامة على انفصاله عن الورثة.

فهذا وأمثاله مما يكثر، ولا يدخل تحت الحصر، فوجوه التنبيه لا تنضبط، وقد أطنبنا في تفصيلها في كتاب «شفاء الغليل» وهذا القدر كافٍ ها هنا.

الضرب الثالث: التنبيه على الأسباب، بترتيب الأحكام عليها بصيغة الجزاء والشرط، وبالفاء التي هي للتعقيب والتسبيب.

كقوله - عليه السلام -: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له»(3) و «من بدل دينه فاقتلوه»(4).

وقوله تعالى ﴿والسارق والسارقة(5) فاقطعوا أيديهما﴾(6) و ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما﴾(7)، وقوله تعالى: ﴿فلم

1- م: كقول القائل.

2- تقدم تخريجه.

3- تقدم تخريجه.

4- تقدم تخريجه.

5- نهاية 290 من 2م.

6- سورة المائدة، آية "38".

7- سورة النور، آية "2".

تجدوا ماء فتيمموا﴾(1).

ويلتحق بهذا القسم مايرتبه الراوي بفاء الترتيب:

كقوله «زنى ماعز، فرجم»(2)، و «سها النبي فسجد»(3)، و «رضخ يهودي رأس جارية فرضخ النبي رأسه»(4).

فكل هذا يدل على التسبيب، وليس للمناسبة، فإن قوله «من مس ذكره فليتوضأ»(5) [يُفهم التسبيب](6) وإن لم يناسب.

بل يلتحق بهذا الجنس كل حكم حدث عقيب وصف حادث، سواء كان من الأقوال، كحدوث المِلْك والحل عند البيع والنكاح والتصرفات(7)، أو من الأفعال، كاشتغال الذمة عند القتل والإتلاف، أو من الصفات، كتحريم الشرب عند طريان الشدة على العصير، وتحريم الوطء عند طريان الحيض.

فإنه ينقدح أن يقال: لا يتجدد إلا بتجدد سبب، ولم يتجدد إلا هذا، فإذاً هو السبب، وإن لم يناسب.

1ـ سورة النساء، آية "43".

2ـ تقدم تخريجه.

3ـ رواه أبو داود في سننه 273/1، والترمذي 241/2 قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب. ورواه البيهقي في السنن الكبرى 355/2.

4ـ متفق عليه، فراجع البخاري (مع السندي) 187/4، ومسلم (مع النووي) 158/11.

5ـ تقدم تخريجه.

6ـ م: يفهم منه السبب.

7ـ نهاية 234/ب من ص.

فإن قيل: فهذه الوجوه المذكورة تدل على السبب والعلة دلالة قاطعة، أو دلالة ظنية؟

قلنا: أما مارتب على غيره بفاء الترتيب، وصيغة الجزاء والشرط، فيدل على أن المرتب عليه معتبر في الحكم لا محالة، فهو صريح في أصل الاعتبار.

أما اعتباره بطريق كونه علة، أو سبباً متضمناً للعلة، بطريق الملازمة والمجاورة، أو شرطاً يظهر الحكم عنده بسبب آخر، أو يفيد الحكم على[1] تجرده، حتى يعم الحكم المَحَال، أو يضم إليه وصف آخر، حتى يختص ببعض المحال، فمطلق الإضافة من الألفاظ المذكورة ليس صريحاً فيها، ولكن، قد يكون ظاهراً في[2] وجه، ويحتمل غيره، وقد يكون متردداً[3] بين وجهين، فيتبع فيه موجب الأدلة.

وإنما الثابت بالإيماء والتنبيه: كون الوصف المذكور معتبراً، بحيث لا يجوز إلغاؤه.

مثال هذا: قوله عليه السلام «لا يقضي القاضي وهو غضبان»[4].

١ـ نهاية ٢٩١ من ٢م.

٢ـ م: من.

٣ـ نهاية ٢٠٢/ب من د.

٤ـ تقدم تخريجه.

وهو تنبيه على أن الغضب علة في منع القضاء.

لكن، قد يتبين بالنظر أنه ليس علة لذاته، بل لما يتضمنه من الدهشة المانعة من استيفاء الفكر، حتى يلحق به الجائع، والحاقن، والمتألم، فيكون الغضب مناطاً لا لعينه، بل لمعنى يتضمنه.

وكذلك قوله «سها فسجد».

- يحتمل أن يكون السبب هو السهو لعينه.

- ويحتمل أن يكون لما يتضمنه من ترك أبعاض الصلاة، حتى لو تركه عمداً ربما قيل يسجد - أيضاً -.

وكذلك قوله «زنى ماعز فرجم».

- إحتمل أن يكون لأنه زنى.

- واحتمل أن يكون لما يتضمنه الزنا من إيلاج فرج في فرج محرم قطعاً مشتهى طبعاً، حتى يتعدى إلى اللواط.

وكذلك قوله «من جامع في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر»:

- يحتمل أن يكون لنفس الجماع.

- ويحتمل أن يكون لما يتضمنه من هتك حرمة الشهر.

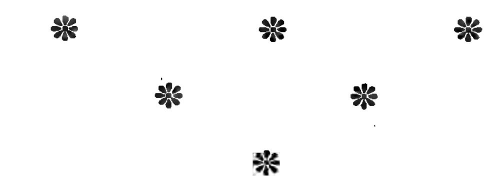
- ويحتمل أن يكون لما يتضمنه من إفساد الصوم، حتى يتعدى إلى الأكل.

والظاهر[1]: الإضافة إلى الأصل[2].

ومن صرفه عن الأصل إلى ما يتضمنه من إفساد الصوم - حتى يتعدى إلى الأكل - افتقر إلى دليل.

وهذا النوع من التصرف غير منقطع عن هذه الإضافات، فهذا ظاهر في الإضافات اللفظية، إيماء كان أو صريحاً.

أما ما يحدث بحدوث وصف، كحدوث الشدة، ففي إضافة الحكم إليه نظر، سيأتي في الطرد والعكس.



١ــ نهاية ٢٩٢ من ٢م.

٢ــ د: الأكل.

القسم الثاني[1]

في

إثبات العلة بالإجماع

على كونها مؤثرة في الحكم

مثاله: قولهم: «إذا قدم الأخ من الأب والأم على الأخ للأب في الميراث، فينبغي أن يقدم في ولاية النكاح، فإن العلة في الميراث التقديم، بسبب امتزاج الأخوة، وهو المؤثر بالاتفاق».

وكذلك قول بعضهم: «الجهل بالمهر يفسد النكاح، لأنه جهل بعوض في معاوضة، فصار كالبيع، إذ الجهل مؤثر في الإفساد في البيع بالاتفاق».

وكذلك نقول «يجب الضمان على السارق وإن قُطِع، لأنه مال تلف تحت اليد العادية، فيضمن كما في الغصب، وهذا الوصف هو المؤثر في الغصب اتفاقاً».

وكذلك يقول الحنفي: صغيرة، فيولى عليها، قياساً للثيب الصغيرة على البكر الصغيرة.

فالمطالبة منقطعة عن إثبات علة الأصل، لأنها بالاتفاق مؤثرة.

ويبقى سؤال، وهو أن يقال: لم قلتم: «إذا أثر امتزاج الأخوة

١ـ نهاية ١/٢٣٥ من ص.

في التقديم في الإرث، فينبغي أن يؤثر في النكاح»[1]، و «إذا أثر الصغر في البكر فهو يؤثر في الثيب».

وهذا السؤال، إما أن يوجهه المجتهد على نفسه، أو يوجهه المناظر في المناظرة.

أما المجتهد فيدفعه بوجهين:

أحدهما: أن يعرف مناسبة المؤثر[2]، كالصغر، فإنه يُسلِط الولي على التزويج للعجز، فيقول: الثيب كالبكر في هذه المناسبة.

الثاني: أن يتبين أنه لا فارق بين الفرع والأصل إلا كذا وكذا، ولا مدخل له في التأثير، كما ذكرناه في إلحاق الأمة بالعبد في سراية العتق، ونظائره.

فيكون هذا القياس - تمامه - بالتعرض للجامع ونفي الفارق جميعاً.

وإن ظهرت المناسبة استغني عن التعرض للفارق.

وإن كان السؤال من مناظر، فيكفي أن يقال: «القياس لتعدية حكم العلة من موضع إلى موضع، وما من تعدية إلا ويتوجه عليها هذا السؤال، فلا ينبغي أن يفتح هذا الباب».

بل يكلف المعترض الفرق، أو التنبيه على مثار خيال الفرق، بأن يقول - مثلاً - «أخوة الأم أثرت في الميراث في الترجيح، لأن

١- نهاية ٢٩٣ من ٢م.

٢- نهاية ٢٠٣/أ من د.

مجردها يؤثر في التوريث، فلم قلت: «إذا استعمل في الترجيح ما يستقل بالتأثير فيستعمل حيث لا يستقل»!

فتقبل المطالبة على هذه الصيغة، وهي أولى من إبدائه في معرض الفرق ابتداء.

أما إذا(١) لم ينبه على مثار خيال الفرق، وأصر على صرف المطالبة، فلا ينبغي أن يصطلح المناظرون على قبوله، لأنه يفتح باباً من اللجاج لا ينسد.

ولا يجوز إرهاقه(٢) إلى طلب المناسبة، فإن ما ظهر تأثيره بإضافة الحكم إليه فهو علة، ناسب أو لم يناسب.

فقد قال عليه السلام «من مس ذكره فليتوضأ»، فنحن نقيس عليه [مس](٣) ذَكَرِ غيره، ولا مناسبة ولكن، نقول: «ظهر تأثير المس، ولا مدخل للفارق في التأثير». فإنه وإن ظهر مناسبته - أيضاً -، فيجوز أن يختص اعتبار المناسب ببعض المواضع، إذ السرقة تناسب القطع، ثم تختص بالنصاب، والزنا يناسب الرجم، ثم يختص بالمحصن.

فيتوجه على المناسب - أيضاً - أن يقول: «لم قلت إذا أثر هذا المناسب - وهو الصغر في ولاية المال - فينبغي أن يؤثر في

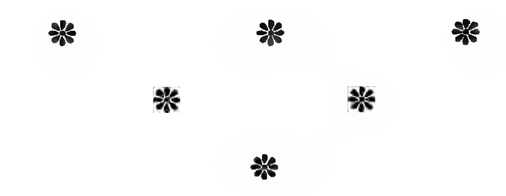
١ـ نهاية ٢٣٥/ب من ص.

٢ـ نهاية ٢٩٤ من ٢م.

٣ـ ساقطة من م.

ولاية البضع، وإذا أثر في البكر، يؤثر في الثيب، وإذا أثر في التزويج من الابن، يؤثر في التزويج من البنت -ومن المناسبات ما يختص ببعض المواضع!

وهذا السؤال يستمد من خيال منكري القياس، فلا ينبغي أن يقبل.



القسم الثالث
في
إثبات العلة
بالاستنباط وطرق الاستدلال

وهي أنواع:

النوع الأول: السبر والتقسيم.

وهو دليل صحيح.

وذلك بأن يقول: «هذا الحكم معلل، ولا علة له إلا كذا أو كذا، وقد بطل أحدهما، فتعين الآخر».

وإذا استقام السبر كذلك، فلا يحتاج إلى مناسبة، بل له أن يقول: «حرم الربا في البر، ولابد من علامة تضبط مجرى الحكم عن موقعه(1)، ولا علامة إلا الطعم، أو القوت(2)، أو الكيل(3)، وقد بطل القوت والكيل، بدليل كذا وكذا، فثبت الطعم».

لكن، يحتاج - ها هنا - إلى إقامة الدليل على ثلاثة أمور:

أحدها: أنه لابد من علامة، إذ قد يقال «هو معلوم باسم البُر، فلا يحتاج إلى علامة وعلة».

1- ص، د: موقفه.

2- نهاية ٢٩٥ من م٢.

3- نهاية ٢٠٤/ب من د.

فنقول: ليس كذلك، لأنه إذا صار دقيقاً، وخبزاً، وسويقاً، نُفِي حكم الربا، وزال اسم البر، فدل أن مناط الربا أمر أعم من اسم البر.

الثاني: أن يكون سبره حاصراً، فيحصر جميع ما يمكن أن يكون علة، إما بأن يوافقه الخصم على أن الممكنات ما ذكره، وذلك ظاهر، أو لا يسلم.

فإن كان مجتهداً، فعليه سبر بقدر إمكانه، حتى يعجز عن إيراد غيره.

وإن كان مناظراً، فيكفيه أن يقول: «هذا منتهى قدرتي في السبر، فإن شاركتني في الجهل بغيره، لزمك ما لزمني، وإن اطلعت على علة أخرى، فيلزمك[1] التنبيه عليها، حتى أنظر في صحتها أو فسادها».

فإن قال: «لا يلزمني، ولا أظهر العلة وإن كنت أعرفها».

فهذا عناد محرم، وصاحبه إما كاذب، وإما فاسق بكتمان حكم مسَّت الحاجة إلى إظهاره، ومثل هذا الجدل حرام، وليس من الدين.

ثم إفساد سائر العلل:

- تارة يكون ببيان سقوط أثرها في الحكم، بأن يظهر بقاء الحكم مع انتفائها.

- أو بانتقاضها، بأن يظهر انتفاء الحكم مع وجودها.

١ـ نهاية ١/٢٣٦ من ص.

النوع الثاني - من الاستنباط -:

إثبات العلة بإبداء[1] مناسبتها للحكم.

والاكتفاء بمجرد المناسبة في إثبات الحكم مختلف فيه[2].

وبيانه[3]: أن المراد بالمناسب «ما هو على منهاج المصالح، بحيث إذا أضيف الحكم إليه انتظم».

مثاله، قولنا: «حرمت الخمر، لأنها تزيل العقل، الذي هو مناط[4] التكليف»، وهو مناسب، لا كقولنا: «حرِّمت لأنها تقذف بالزبد، أو لأنها تحفظ في الدن»، فإن ذلك لا يناسب.

وقد ذكرنا حقيقة المناسب وأقسامه ومراتبه في آخر القطب الثاني من باب الاستحسان والاستصلاح، فلا نعيده.

لكنا، نقول: المناسب ينقسم إلى: مؤثر، وملائم، وغريب.

ومثال المؤثر: التعليل للولاية بالصغر.

ومعنى كونه مؤثراً، أنه ظهر تأثيره في الحكم بالإجماع أو النص، وإذا ظهر تأثيره فلا يحتاج إلى المناسبة، بل قوله «من مس ذكره فليتوضأ» لما دل على تأثير المس، قسنا عليه مس ذَكَر

١ـ ص، د: إبراز.

٢ـ نهاية ٢٩٨ من ٢م.

٣ـ م: وينشأ منه.

٤ـ د: ملاك.

غيره.

أما الملائم، فعبارة عن «ما لم يظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم - كما في الصغر -، لكن ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم».

مثاله، قوله: «لا يجب على الحائض قضاء الصلاة، دون الصوم، لما في قضاء الصلاة من الحرج، بسبب كثرة الصلاة».

وهذا قد ظهر تأثير جنسه، لأن لجنس المشقة تأثيراً في[1] التخفيف، أما هذه المشقة نفسها - وهي مشقة التكرر - فلم يظهر تأثيرها في موضع آخر.

نعم، لو كان قد ورد النص بسقوط قضاء الصلاة عن الحرائر الحِيَّضِ، وقسنا عليهن الإماء، لكان ذلك تعليلاً بما ظهر تأثير عينه في عين الحكم[2]، لكن في محل مخصوص، فعديناه إلى محل آخر.

ومثاله، - أيضاً - قولنا: إن قليل النبيذ - وإن لم يسكر - حرام، قياساً على قليل الخمر. وتعليلنا قليل الخمر، بأن ذلك منه يدعو إلى كثيره.

فهذا مناسب لم يظهر تأثير عينه، لكن ظهر تأثير جنسه، إذ

١- نهاية ١/٢٠٤ من د.

٢- نهاية ٢٩٧ من م٢.

الخلوة لما كانت(١) داعية إلى الزنا، حرمها الشرع، كتحريم الزنا، فكان هذا ملائماً لجنس تصرفات الشرع، وإن لم يظهر تأثير عينه في الحكم.

وأما الغريب: «الذي لم يظهر تأثيره ولا ملاءمته لجنس تصرفات الشرع».

فمثاله، قولنا: «إن الخمر إنما حرمت لكونها مسكرة، ففي معناها كل مسكر، ولم يظهر أثر السكر في موضع آخر، لكنه مناسب».

وهذا مثال الغريب لو لم يقدر التنبيه بقوله ﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر﴾(٢).

ومثاله - أيضاً -، قولنا: «المطلقة ثلاثاً في مرض الموت ترث، لأن الزوج قصد الفرار من ميراثها، فيعارض بنقيض قصده، قياساً على القاتل، فإنه لا يرث، لأنه استعجل الميراث، فعورض بنقيض قصده».

فإن تعليل [حرمان القاتل بهذا تعليل](٣) بمناسب لا يلائم جنس تصرفات الشرع، لأنا لا نرى الشرع في موضع آخر قد التفت إلى جنسه، فتبقى مناسبة مجردة غريبة.

١ـ نهاية ٢٣٦/ب من ص.

٢ـ سورة المائدة، آية "٩١".

٣ـ ص: القائل بهذا التعليل. د: القاتل بهذا تعليل.

ولو علل الحرمان بكونه متعدياً بالقتل، وجعل هذا جزاءً على العدوان، كان تعليلاً بمناسب ملائم، ليس بمؤثر، لأن الجناية بعينها - وإن ظهر تأثيرها[1] في العقوبات - فلم يظهر تأثيرها في الحرمان عن الميراث، فلم يؤثر في عين الحكم، وإنما أثر في جنس آخر من الأحكام، فهو من جنس الملائم، لا من جنس المؤثر، ولا من جنس الغريب.

فإذا عرفت مثال هذه الأقسام الثلاثة.

فاعلم: أن المؤثر مقبول باتفاق [القائلين بالقياس][2].

وقصر أبو زيد الدبوسي القياس عليه، وقال: لا يقبل إلا مؤثر[3].

ولكن أورد للمؤثر أمثلة عُرِفَ بها: أنه قبل الملائم، لكنه سماه أيضاً مؤثراً، وذكرنا تفصيل أمثلته والاعتراض عليها في كتاب شفاء الغليل[4].

١ـ نهاية ٢٩٨ من ٢م.

٢ـ ص، د: القياسيين.

٣ـ في كتاب "تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع" للدبوسي ص٤٤٥ ـ وهو كتاب قد حقق في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ولم يطبع للتوزيع إلى الآن، حقق الشيخ عبد الرحيم صالح الأفغاني، منه من باب القياس إلى آخر الكتاب ـ قال الدبوسي: والوصف بنفسه لا يكون حجة إلا بأن يشهد له الأصول، أو واحد، أو يكون مؤثراً. اهـ.

٤ـ راجع شفاء الغليل من ص١٧٧ ـ ١٨٨.

ولا سبيل إلى الاقتصار على المؤثر، لأن المطلوب غلبة الظن، ومن استقرأ أقيسة الصحابة - رضي الله عنهم - واجتهاداتهم، علم أنهم لم يشترطوا في كل قياس كون العلة معلومة بالنص والإجماع.

وأما المناسب الغريب، فهذا في محل الاجتهاد.

ولا يبعد - عندي - أن يغلب ذلك على ظن بعض المجتهدين، ولا يدل دليل قاطع على بطلان[1] اجتهاده.

فإن قيل[2]: يدل على بطلانه: أنه متحكم بالتعليل من غير دليل يشهد لإضافة الحكم إلى علته.

قلنا: إثبات الحكم على وفقه يشهد لملاحظة الشرع له، ويغلب ذلك على الظن.

فإن قيل: قولكم «إثبات الحكم على وفقه» تلبيس، إذ معناه: أنه تقاضى الحكم بمناسبته، وبعث الشارع على الحكم، فأجاب باعثه، وانبعث على وفق بعثه، وهذا تحكم:

- لأنه يحتمل أن يكون حكم[3] الشرع بتحريم الخمر تعبداً وتحكماً، كتحريم الخنزير، والميتة، والدم، والحمر الأهلية، وكل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير، مع تحليل الضبع

١ـ نهاية ١/٢٣٧ من ص.

٢ـ نهاية ٢٠٤/ب من د.

٣ـ نهاية ٢٩٩ من م٢.

[والضب](1)، والثعلب - على بعض المذاهب -، وهي تحكمات، لكن اتفق معنى الإسكار في الخمر، فظن أنه لأجل الإسكار، ولم يتفق مثله في الميتة والخنزير، فقيل إنه تحكم، وهذا على تقدير عدم التنبيه في القرآن بذكر العداوة والبغضاء.

- ويحتمل أن يكون بمعنى آخر مناسب، لم يظهر لنا.
- ويحتمل أن يكون للإسكار.

فهذه ثلاثة احتمالات، فالحكم بواحد من هذه الثلاثة تحكم بغير دليل، وإلا فبم يترجح هذا الاحتمال.

وهذا لا ينقلب في المؤثر، فإنه عرف كونه علة بإضافة الحكم إليه نصاً أو إجماعاً، كالصغر، وتقديم الأخ للأب والأم.

والجواب: أنا نرجح هذا الاحتمال على احتمال التحكم بما رددنا به مذهب منكري القياس، كما في المؤثر، فإن العلة إذا أضيف الحكم إليها في محل، احتمل أن يكون مختصاً بذلك المحل، كما اختص تأثير الزنا بالمحصن، وتأثير السرقة بالنصاب، فلا يبعد أن يؤثر الصغر في ولاية المال دون ولاية البضع، وامتزاج الأخوة في التقديم في الميراث دون الولاية.

وبه اعتصم نفاة القياس.

لكن قيل لهم: عُلِمَ من الصحابة - رضي الله عنهم - اتباع العلل، واطراح تنزيل الشرع على التحكم ما أمكن، فكذلك ها هنا،

1- ساقطة من م.

ولا فرق.

وأما [1] قولهم: «لعل فيه معنى آخر مناسباً، هو الباعث للشارع، ولم يظهر لنا، وإنما مالت أنفسنا إلى المعنى الذي ظهر، لعدم ظهور الآخر - ها هنا - لا لدليل دل عليه، فهو وهم محض».

فنقول: غلبة الظن[2] في كل موضع تستند إلى مثل هذا الوهم، وتعتمد انتفاء الظهور في معنى آخر لو ظهر لبطلت غلبة الظن.

ولو فتح هذا الباب لم يستقم قياس، فإن العلة الجامعة بين الفرع والأصل - وإن كانت مؤثرة - فإنما يغلب على الظن الاجتماع لعدم ظهور الفرق - ولعل فيه معنى، لو ظهر لزالت عنه غلبة الظن - ولِعَدَم علة معارضة لتلك العلة، فلو ظهر أصل آخر يشهد للفرع بعلة أخرى تناقض العلة الأولى لاندفع غلبة الظن.

بل يحصل الظن من صيغ العموم والظواهر، بشرط انتفاء قرينة مخصصة[3]، لو ظهرت لزال الظن، لكن إذا لم تظهر جاز التعويل عليه.

وذلك؛ لأنه لم يظهر - لنا - من إجماع الصحابة - رضي الله عنهم - على الاجتهاد إلا اتباع الرأي الأغلب، وإلا فلم يضبطوا

١ــ نهاية ٣٠٠ من م٢.

٢ــ نهاية ٢٣٧/ب من ص.

٣ــ نهاية ٢٠٥/أ من د.

أجناس غلبة الظن، ولم يميزوا جنساً عن جنس، فإن سلمتم حصول الظن بمجرد المناسبة، وجب اتباعه.

فإن قيل: لا نسلم أن هذا ظن، بل هو وهم مجرد ، فإن التحكم محتمل، ومناسب آخر لم يظهر لنا محتمل، وهذا الذي ظهر محتمل، ووهم الإنسان مائل إلى طلب علة وسبب لكل حكم، ثم إنه سبّاق إلى ما ظهر له، وقاض بأنه ليس في الوجود إلا ما ظهر له(١)، فتقضي نفسه بأنه لابد من سبب، ولا سبب إلا هذا ، فإذاً هو السبب.

فقوله «لابد من سبب»، إن سلمناه - ولم ينزّل على التحكم ونقول بلا علة ولا سبب - فقوله: «لا سبب إلا هذا» تحكم، مستنده أنه لم يعلم إلا هذا ، فجعل عدم علمه بسبب آخر علماً بعدم سبب آخر ، وهو غلط.

وبمثل هذا الطريق أبطلتم القول بالمفهوم - إذ مستند القائل به أنه لابد من باعث على التخصيص، ولم يظهر لنا باعث سوى اختصاص الحكم، فإذاً هو الباعث - إذ قلتم: «بم عرفتم أنه لا باعث سواه ، فلعله بعثه على التخصيص باعث لم يظهر لكم»؛ وهذا كلام واقع في إمكان التعليل بمناسب لا يؤثر ولا يلائم.

والجواب: أن هذا استمداد من مأخذ نفاة القياس، وهو منقلب في المؤثر والملائم، فإن الظن الحاصل به - أيضاً - يقابله احتمال التحكم، واحتمال فرق ينقدح، واحتمال علة تعارض هذه

١- نهاية ٣٠١ من ٢م.

العلة في الفرع، ولا فرق بين هذه الاحتمالات، ولولاها لم يكن الإلحاق مظنوناً ، بل مقطوعاً ، كإلحاق(١) الأمة بالعبد ، وفهم الضرب من التأفيف.

وقول القائل: «إن هذا وهم وليس بظن».

- ليس كذلك، فإن الوهم عبارة عن ميل النفس من غير سبب مرجح، والظن عبارة عن الميل بسبب.

ومن بنى أمره في المعاملات الدنيوية على الوهم، سُفِّه في عقله، ومن بناه على الظن كان معذوراً، حتى لو تصرف في مال الطفل بالوهم ضمن، ولو تصرف بالظن(٢) لم يضمن.

فمن رأى مركب الرئيس على باب دار السلطان، فاعتقد أن الرئيس ليس في داره ، بل في دار السلطان، وبنى عليه مصلحته، لم يعد متوهماً ، وإن أمكن أن يكون الرئيس قد أعار مركبه، أو باعه، أو ركبه الركابي في شغل.

ومن رأى الرئيس أمر غلامه بضرب رجل، وكان قد عرف أنه يشتم الرئيس، فحمل ضربه على أنه شتمه كان معذوراً .

ومن رأى ماعزاً أقر بالزنا ، ثم رأى النبي - عليه السلام(٣) - قد أمر برجمه، فاعتقد أنه أمر برجمه لزناه ، وروي ذلك، كان

١ـ نهاية ١/٢٣٨ من ص.

٢ـ نهاية ٣٠٢ من ٢م.

٣ـ نهاية ٢٠٥/ب من د.

معذوراً، ظاناً، ولم يكن متوهماً .

ومن عرف شخصاً بأنه جاسوس، ثم رأى السلطان قد أمر بقتله، فحمله عليه، لم يكن متوهماً .

فإن قيل: لا، بل يكون متوهماً؛ فإنه لو عرف من عادة الرئيس أنه يقابل الإساءة بالإحسان، ولا يضرب من يشتمه، وعرف من عادة الأمير الإغضاء عن الجاسوس، إما استهانة بالخصم، أو استمالة، ثم رآه قتل جاسوساً، فحكم بأنه قتله لتجسسه، فهو متوهم، متحكم، أما إذا عرف من عادته ذلك، فتكون عادته المطردة علامة شاهدة [لحكمه وظنه](١).

ووزانه - من مسألتنا - الملائم، الذي التفت الشرع إلى مثله، وعرف من عادته ملاحظة عينه، أو ملاحظة جنسه.

وكلامنا في الغريب، الذي ليس بملائم ولا مؤثر.

والجواب: أن ها هنا ثلاث مراتب:

إحداها: أن يعرف أن من عادة الرئيس الإحسان إلى المسيء، ومن عادة الأمير(٢) الإغضاء عن الجاسوس، فهذا يمنع تعليل الضرب والقتل بالشتم والتجسس.

ووزانه: أن يعلل الحكم بمناسب أعرض الشرع عنه، وحكم بنقيض موجبه، فهذا لا يعول عليه؛ لأن الشرع كما التفت إلى

١ـ م: لحكم ظنه.

٢ـ نهاية ٣٠٣ من م٢.

مصالح، فقد أعرض عن مصالح، فما أعرض عنه لا يعلل به.

والثانية[1]: أن يعرف من عادة الرئيس والأمير ضرب الشاتم، وقتل الجاسوس، فوزانه الملائم.

وهذا مقبول، وفاقاً من القائسين.

وإنما النظر في رتبة ثالثة، وهو من لم تعرف له عادة أصلاً في الشاتم والجاسوس.

فنحن نعلم: أنه لو ضرب وقتل، غلب على ظنون العقلاء الحوالة عليه، وأنه سلك مسلك المكافأة، لأن الجريمة تناسب العقوبة.

فإن قيل: لأن أغلب عادة الملوك ذلك، والأغلب أن طبائعهم تتقارب.

قلنا: فليس في هذا إلا الأخذ بالأغلب، وكذلك أغلب عادات الشرع - في غير العبادات - اتباع المناسبات والمصالح، دون التحكمات الجامدة، فتنزيل حكمه عليه أغلب على الظن.

ويبقى أن يقال: لعله حكم بمناسب آخر لم يظهر لنا.

فنقول: ما بحثنا عنه - بحسب جهدنا - فلم نعثر عليه، فهو معدوم في حقنا، ولم يكلف المجتهد غيره.

وعليه دلت أقيسة الصحابة، والتمسك بالمؤثر والملائم:

فقول النبي - عليه السلام - لعمر: «أرأيت لو تضمضمت»، معناه: لم لم تفهم أن القبلة مقدمة الوقاع، والمضمضة مقدمة

1- نهاية ٢٣٨/ب من ص.

الشرب، فلو قال عمر: «[قلت][1] لعلك عفوت[2] عن المضمضة لخاصية في المضمضة، أو لمعنى مناسب لم يظهر لي، ولا يتحقق ذلك في القُبلة» لم يقبل منه ذلك، وعد ذلك مجادلة.

وكذلك قوله «أرأيت لو كان على[3] أبيك دين فقضيته».

وكذلك كل قياس نقل عن الصحابة.

وعلى الجملة: إذا فتح باب القياس، فالضبط بعده غير ممكن، لكن يتبع الظن.

والظن على مراتب:

- وأقواه: المؤثر، فإنه لا يعارضه إلا احتمال التعبد[4] بتخصيص المحل.

- ودونه الملائم.

- ودونه المناسب الذي لا يلائم، وهو أيضاً درجات[5]، وإن كان على ضعف، ولكن يختلف باختلاف قوة المناسبة، وربما يورث الظن لبعض المجتهدين في بعض المواضع، فلا يقطع ببطلانه.

ولا يمكن ضبط درجات المناسبة أصلاً، بل لكل مسألة ذوق

١ـ ساقطة من م.

٢ـ نهاية ٣٠٤ من ٢م.

٣ـ نهاية ٢٠٦/أ من د.

٤ـ م: التعليل.

٥ـ ص، د: درجة.

آخر، ينبغي أن ينظر فيه المجتهد.

وأما المفهوم، فلا يبعد - أيضاً - أن يغلب في بعض المواضع على ظن بعض المجتهدين، وعند ذلك يعسر الوقوف على أن ذلك الظن حصل بمجرد التخصيص[1] وحده، أو به مع قرينة.

فلا يبعد أن يقال: هو مجتهد فيه، وليس مقطوعاً - فإنه[2] ظهر لنا: أن صيغة العموم بمجردها إذا تجردت عن القرائن أفادت العموم - وليس يفهم ذلك من مجرد لفظ التخصيص، وإن كان يمكن انقداحه في النفس في بعض المواضع، فليكن ذلك أيضاً في محل الاجتهاد.

وقد خُرِّج على[3] هذا: أن المعني باعتبار الملاءمة وشهادة الأصل المعين أربعة[4] أقسام:

- ملائم يشهد له أصل معين، يقبل قطعاً عند القائسين.
- ومناسب لا يلائم، ولا يشهد له أصل معين، فلا يقبل قطعاً عند القائسين، فإنه استحسان ووضع للشرع بالرأي.
- ومناسب يشهد له أصل معين، لكن لا يلائم، فهو في محل الاجتهاد.

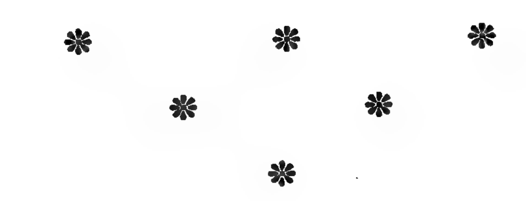
١ـ نهاية ٢٣٩/أ من ص.

٢ـ ص: فإن.

٣ـ ص، د: من.

٤ـ نهاية ٣٠٥ من م٢.

- وملائم لا يشهد له أصل معين، وهو الاستدلال المرسل، وهو أيضاً في محل الاجتهاد، وقد ذكرناه في باب الاستصلاح في آخر القطب الثاني، وبينا مراتبه.



القول
في
المسالك الفاسدة في إثبات علة الأصل

وهي ثلاثة:

الأول: أن نقول: الدليل على صحة علة الأصل سلامتها عن علة تعارضها (١)، تقتضي نقيض حكمها، وسلامتها عن المعارضة دليل صحتها.

- وهذا فاسد؛ لأنه إنْ سَلِمَ عنه، فإنما سلم عن مفسد واحد، فربما لا يسلم عن مفسد آخر.

وإن سلم عن كل مفسد - أيضاً - لم يدل على صحته، كما لو سلمت(٢) شهادة المجهول عن علة قادحة، لا يدل على كونه حجة، ما لم تقم بينة معدلة مزكية.

فكذلك، لا يكفي للصحة انتفاء المفسد، بل لابد من قيام الدليل على الصحة.

فإن قيل: دليل صحتها انتفاء المفسد.

١ـ ص، د: تفسدها.

٢ـ م: سلم.

قلنا: لا، بل دليل فساده انتفاء المصحح، فهذا منقلب[1]، ولا فرق بين الكلامين.

* * *

المسلك الثاني: الاستدلال على صحتها باطرادها وجريانها في حكمها.

وهذا لا معنى له إلا[2] سلامتها عن مفسد واحد، وهو النقض.

فهو كقول القائل «زيد عالم»، لأنه لا دليل يفسد دعوى العلم، ويعارضه «أنه جاهل»، لأنه لا دليل يفسد دعوى الجهل.

والحق: أنه لايعلم كونه عالماً بانتفاء دليل الجهل، ولا كونه[3] جاهلاً بانتفاء دليل العلم، بل يتوقف فيه إلى ظهور الدليل، فكذلك الصحة والفساد.

فإن قيل: ثبوت حكمها معها، واقترانه بها، دليل على كونها علة.

قلنا: غلطتم في قولكم «ثبوت حكمها»، لأن هذه إضافة

١ـ نهاية ٣٠٦ من م٢.

٢ـ نهاية ٢٠٦/ب من د.

٣ـ نهاية ٣٣٩/ب من ص.

للحكم [إليها][1]، لا تثبت إلا بعد قيام الدليل على كونها علة، فإذا لم يثبت، لم يكن حكمها، [بل كان][2] حكم علته، واقترن بها، والاقتران لا يدل على الإضافة، فقد يلزم الخمر لون وطعم يقترن به التحريم، ويطرد وينعكس، والعلة الشدة، واقترانه بما ليس بعلة كاقتران الأحكام بطلوع كوكب وهبوب ريح.

وبالجملة: فنصب العلة مذهب يفتقر إلى دليل، كوضع الحكم، ولا يكفي في إثبات الحكم أنه لا نقض عليه، ولا مفسد له، بل لابد من دليل، فكذلك العلة.

* * *

المسلك الثالث: الطرد والعكس.

وقد قال قوم: الوصف إذا ثبت الحكم معه، وزال مع زواله، يدل على أنه علة.

- وهو فاسد؛ لأن الرائحة المخصوصة مقرونة بالشدة في الخمر، ويزول[3] التحريم عند زوالها، ويتجدد عند تجددها، وليس بعلة، بل هو مقترن بالعلة.

١- ساقطة من م، د.

٢- م: بل بحال غلبة الظن عليه.

٣- نهاية ٣٠٧ من م٢.

وهذا، لأن الوجود عند الوجود طرد محض، فزيادة العكس لا تؤثر، لأن العكس ليس بشرط في العلل الشرعية، فلا أثر لوجوده وعدمه.

ولأن زواله عند زواله يحتمل أن يكون لملازمته للعلة، كالرائحة، أو لكونه جزءاً من أجزاء العلة، أو شرطاً من شروطها، والحكم ينتفي بانتفاء بعض شروط العلة وبعض أجزائها.

فإذا تعارضت الاحتمالات، فلا معنى للتحكم.

وعلى الجملة، فنسلم أن ما ثبت الحكم بثبوته فهو علة، فكيف إذا انضم إليه أنه زال بزواله.

أما ما ثبت مع ثبوته، وزال مع زواله، فلا يلزم كونه علة، كالرائحة المخصوصة مع الشدة.

أما إذا انضم إليه سبر وتقسيم، كان ذلك حجة؛ كما لو قال «هذا الحكم لابد له من علة، لأنه حدث بحدوث حادث، ولا حادث يمكن أن يعلل به إلا كذا وكذا، وقد بطل الكل إلا هذا، فهو العلة».

ومثل هذا السبر حجة في الطرد المحض، وإن لم ينضم إليه العكس.

ولا يرد على هذا إلا أنه ربما شذ عنه وصف آخر هو العلة،

ولا يجب على المجتهد إلا سبرٌ[1] بحسب وسعه، ولا يجب على الناظر غير ذلك، وعلى من يدعي وصفاً آخر إبرازه حتى ينظر فيه.

فإن قيل: «فما معنى إبطالكم التمسك بالطرد والعكس، وقد رأيتم تصويب المجتهدين[2]، وقد غلب هذا على ظن قوم!.

فإن قلتم: لا يجوز[3] لهم الحكم به.

فمحال، إذ ليس على المجتهد إلا الحكم بالظن.

وإن قلتم: لم يغلب على ظنهم.

فمحال، لأن هذا قد غلب على ظن قوم، ولولاه لما حكموا به».

قلنا: أجاب القاضي - رحمه الله - عن هذا بأن قال: «نعني بإبطاله أنه باطل في حقنا، لأنه لم يصح عندنا، ولم يغلب على ظننا، أما من غلب على ظنه، فهو صحيح في حقه».

- وهذا فيه نظر - عندي -، لأن المجتهد مصيب إذا استوفى النظر وأتمه، وأما إذا قضى بسابق الرأي وبادىء الوهم فهو مخطىء.

فإن سبر وقسم، فقد أتم النظر وأصاب.

أما حكمه - قبل السبر والتقسيم - «بأن ما اقترن بشيء ينبغي أن يكون علة» تحكم ووهم؛ إذ تمام دليله: أن ما اقترن بشيء فهو علته، وهذا قد اقترن به، فهو إذاً علته.

١ـ نهاية ٢٤٠/أ من ص.

٢ـ نهاية ٢٠٧/أ من د.

٣ـ نهاية ٣٠٨ من م٢.

والمقدمة الأولى منقوضة بالطِّمِّ والرِّمِّ[1].

فإذاً: كأنه لم ينظر، ولم يتمم النظر، ولم يعثر على مناسبة العلة، ولم يتوصل إليه بالسبر والتقسيم.

ومن كشف له هذا، لم يبق له غلبة ظن بالطرد المجرد، إلا أن يكون جاهلاً ناقص الرتبة عن درجة المجتهدين.

ومن اجتهد وليس أهلاً له، فهو مخطىء.

وليس كذلك - عندي - المناسب الغريب والاستدلال المرسل، فإن ذلك مما يوجب الظن لبعض المجتهدين، وليس يقوم فيه دليل قاطع، من عرفه انمحق ظنه، بخلاف الطرد المجرد الذي ليس معه سبر وتقسيم.

هذا تمام القول في قياس العلة، [ولنشرع في][2] قياس الشبه[3].



1- يقال: جاء بالطِّمِّ والرِّمِّ، إذا جاء بالمال الكثير، ومعنى الطم: الماء، ومعنى الرم: الثرى. فكأن معنى ما في كتابنا: أن المقدمة الأولى منقوضة بأدلة كثيرة، ككثرة الماء والثرى. راجع لسان العرب ٢٥٤/١٢.

2- ص، د: ولنشرح.

3- نهاية ٣٠٩ من ٢م.

الباب الثالث

قيـــاس الشبـــــه

الباب الثالث

في

قياس الشبه

ويتعلق النظر في هذا الباب بثلاثة أطراف:

الطرف الأول

في

حقيقة الشبه، وأمثلته

وتفصيل المذاهب فيه

وإقامة الدليل على صحته

أما حقيقته:

فاعلم: أن اسم الشبه يطلق على كل قياس، فإن الفرع يلحق بالأصل بجامع يشبهه فيه، فهو إذاً يشبهه.

وكذلك اسم الطرد، لأن الاطراد شرط كل علة جمع فيها بين الفرع والأصل.

ومعنى الطرد السلامة(١) عن النقض.

لكن، العلة الجامعة إن كانت مؤثرة أو مناسبة، عرفت بأشرف صفاتها وأقواها، وهو التأثير والمناسبة، دون الأخس الأعم، الذي هو الاطراد والمشابهة.

١ـ نهاية ٢٤٠/ب من ص.

فإن لم يكن للعلة خاصية إلا الاطراد، الذي هو أعم أوصاف العلل وأضعفها في الدلالة على الصحة، خص باسم الطرد، لا لاختصاص الاطراد بها، لكن، لأنه لا خاصية لها سواه.

فإن انضاف إلى الاطراد زيادة، ولم ينته إلى درجة المناسب والمؤثر[1]، سمي شبهاً.

وتلك الزيادة، هي مناسبة الوصف الجامع لعلة الحكم، وإن لم يناسب نفس الحكم.

بيانه: أنا نقدر أن لله - تعالى - في كل حكم[2] سراً، وهو مصلحةٌ مناسبة للحكم، وربما لا يُطَّلَعُ على عين تلك المصلحة، لكن يطلع على وصف يوهم الاشتمال على تلك المصلحة، ويظن أنه مظنتها وقالبها الذي يتضمنها، وإن كنا لا نطلع[3] على عين ذلك السر.

فالاجتماع في ذلك الوصف - الذي يوهم الاجتماع في المصلحة الموجبة للحكم - يوجب الاجتماع في الحكم.

ويتميز عن المناسب: بأن المناسب هو الذي يناسب الحكم ويتقاضاه بنفسه، كمناسبة الشدة للتحريم.

ويتميز عن الطرد: بأن الطرد لا يناسب الحكم ولا المصلحة

١- نهاية ٢٠٧/ب من د.

٢- ص: أمر.

٣- نهاية ٣١٠ من ٢م.

[المبهمة الموجبة](1) للحكم، بل نعلم أن ذلك الجنس لا يكون مظنة المصالح وقالبها، كقول القائل «الخل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا يزيل النجاسة، كالدهن».

وكأنه علل إزالة النجاسة بالماء، بأن تبنى القنطرة على جنسه، واحترز من الماء القليل، فإنه وإن كان لا تبنى القنطرة عليه، فإنه تبنى على جنسه، فهذه علة مطردة لا نقض عليها، ليس فيها خصلة سوى الاطراد، ونعلم أنه لا يناسب الحكم، ولا يناسب العلة التي تقتضي الحكم بالتضمن لها والاشتمال عليها.

فإنا نعلم: أن الماء جعل مزيلاً للنجاسة لخاصية وعلة وسبب يعلمه الله - تعالى -، وإن لم نعلمها، ونعلم: أن بناء القنطرة مما لا يوهم الاشتمال عليها، ولا يناسبها.

فإذاً: معنى التشبيه(2): «الجمع بين الفرع والأصل بوصف، مع الاعتراف بأن ذلك الوصف ليس علة للحكم»(3)، بخلاف قياس العلة، فإنه جمع بما هو علة الحكم.

1- م: الموهمة . د: الموجبة.

2- د: الشبه.

3- راجع تعريف قياس الشبه والكلام على الفرق بينه وبين قياس غلبة الأشباه - الذي قد يشتبه به - في الإحكام للآمدي ٨٩/٣، والمعتمد ٨٤٢/٢ - ٨٤٤، والعضد على ابن الحاجب ٢٤٤/٢ - ٢٤٥، وجمع الجوامع (مع العطار) ٣٣٣/٢. وفي كتاب شفاء الغليل للغزالي بسط للموضوع وتوضيح له.

فإن لم[1] يرد الأصوليون بقياس الشبه هذا الجنس، فلست أدري ما الذي أرادوا، وبم فصلوه عن الطرد المحض، وعن المناسب[2].

وعلى الجملة، فنحن نريد هذا بالشبه، فعلينا الآن تفهيمه بالأمثلة، وإقامة الدليل على صحته.

أما أمثلة قياس الشبه فهي كثيرة، ولعل جل أقيسة الفقهاء ترجع إليه، إذ يعسر إظهار تأثير العلل بالنص والإجماع والمناسبة المصلحية.

المثال الأول: قول أبي حنيفة «مسح الرأس لا يتكرر»، تشبيهاً له بمسح الخف والتيمم، والجامع أنه مسح، فلا يستحب فيه التكرار، قياساً على التيمم ومسح الخف[3].

ولا مطمع فيما ذكره أبو زيد من تأثير المسح، فإنه أورد هذا[4] مثالاً للقياس المؤثر، وقال: «ظهر تأثير المسح في التخفيف

١ـ نهاية ٢٤١/أ من ص.

٢ـ نهاية ٣١١ من م٢.

٣ـ راجع مذهب أبي حنيفة في شرح فتح القدير ٢٢/١ ـ ٢٣، وبدائع الصنائع ٨٨/١.

٤ـ نهاية ٢٠٨/أ من د.

في الخف والتيمم، فهو تعليل بمؤثر»[1].

وقد غلط فيه، إذ ليس يسلم الشافعي أن الحكم في الأصل معلل بكونه مسحاً، بل لعله تعبد ولا علة له، أو معلل بمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا.

والنزاع واقع في علة الأصل، وهو: أن مسح الخف لم لا يستحب تكراره:

- أيقال إنه تعبد لا يعلل.
- أو لأن تكراره يؤدي إلى تمزيق الخف.
- أو لأنه وظيفة تعبدية تمرينية لا تفيد فائدة الأصل، إذ لا نظافة فيه، لكن وضع لكيلا تركن النفس إلى الكسل.
- أو لأنه وظيفة على بدل محل الوضوء، لا على الأصل.

فمن سلم أن العلة المؤثرة في الأصل هي المسح [يلزمه][2].

فالشافعي يقول: أصل يؤدى بالماء، فيتكرر كالأعضاء الثلاثة[3].

فكأنه يقول: هي إحدى الوظائف الأربع في الوضوء، فالأشبه التسوية بين الأركان الأربعة.

١ـ راجع ص٤٤٥ من كتاب تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع للدبوسي ـ رسالة دكتوراه ـ تحقيق عبد الرحيم الأفغاني.

٢ـ ساقطة من ص، د.

٣ـ راجع الأم للشافعي ٣٦/١، ومختصر المزني ص٢.

ولا يمكن(١) ادعاء التأثير والمناسبة في العلتين على المذهبين، ولا ينكر تأثير كل واحد من الشبهين في تحريك الظن إلى أن يترجح.

المثال الثاني: قال الشافعي رحمه الله - في مسألة النية في الوضوء -: طهارتان، فكيف يفترقان(٢).

وقد يقال: طهارة مُوجَبُها في غير محل مُوجِبِها، فتفتقر إلى النية، كالتيمم، وهذا يوهم الاجتماع في مناسب، هو مأخذ النية، وإن لم يطلع على ذلك المناسب(٣).

المثال الثالث: تشبيه الأرز والزبيب بالتمر والبر، لكونهما مطعومين، أو قوتين.

فإن ذلك إذا قوبل بالتشبيه بكونهما مقدرين أو مكيلين ظهر الفرق، إذ يعلم أن الربا ثبت لسر ومصلحة، والطعم والقوت وصف ينبىء عن معنى به قوام النفس، والأغلب على الظن أن تلك المصلحة في ضمنهما، لا في ضمن الكيل، الذي هو عبارة عن تقدير الأجسام.

المثال الرابع: تعليلنا وجوب الضمان في يد السوم بأنه أخذ لغرض نفسه من غير استحقاق، ونعديه إلى يد العارية.

١ـ نهاية ٣٠٢ من م٢.

٢ـ تراجع مسألة اشتراط النية في الوضوء في تحفة المحتاج (مع الشرواني والعبادي) ١٩١/١.

٣ـ نهاية ٢٤١/ب من ص.

وتعليل أبي حنيفة: بأنه أخذ على جهة الشراء، والمأخوذ على جهة الشيء[1] كالمأخوذ على حقيقته، ويعديه إلى الرهن[2].

فكل واحدة من العلتين ليست مناسبة ولا مؤثرة، إذ لم يظهر بالنص أو الإجماع إضافة الحكم إلى هذين الوصفين في غير يد السوم، وهو في يد السوم متنازع فيه.

المثال الخامس: قولنا: إن قليل أرش الجناية يضرب على[3] العاقلة، لأنه بدل الجناية على الآدمي، كالكثير.

فإنا نقول: ثبت ضرب الدية، وضرب أرش اليد والأطراف، ونحن لا نعرف معنى مناسباً يوجب الضرب على[4] العاقلة، فإنه على خلاف المناسب، لكن، يظن أن ضابط الحكم الذي تميز به عن الأموال هو أنه بدل الجناية على الآدمي، فهو مظنة المصلحة التي غابت عنا.

المثال السادس: قولنا في - مسألة التبييت - إنه صوم مفروض، فافتقر إلى التبييت، كالقضاء.

وهم يقولون: «صوم عين، فلا يفتقر إلى التبييت، كالتطوع»، وكأن الشرع رخص في التطوع، ومنع من القضاء.

١ـ م: الشراء.

٢ـ تراجع مسألة ضمان المأخوذ بسوم الشراء في شرح فتح القدير ١٨٧/٥.

٣ـ نهاية ٣١٣ من ٢م.

٤ـ نهاية ٢٠٨/ب من د.

فظهر لنا: أن فاصل الحكم هو الفرضية.

فهذا وأمثاله مما يكثر.

تنبيه(١):

ربما ينقدح لبعض المنكرين للشبه في بعض هذه الأمثلة إثبات العلة بتأثير، أو مناسبة، أو بالتعرض للفارق وإسقاط أثره، فيقول: هي مأخذ هذه العلل، لا ما ذكرته من الإيهام.

فنقول: لا يطرد ذلك في جميع الأمثلة، وحيث يطرد، فليقدر انتفاء ذلك المأخذ الذي ظهر لهذا الناظر، وعند انتفائه يبقى ما ذكرناه من الإيهام، وهو كتقديرنا - في تمثيل المناسب بإسكار الخمر - عدم ورود الإيماء في قوله تعالى: ﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء﴾(٢).

والمقصود: أن المثال ليس مقصوداً في نفسه(٣)، فإن انقدح في بعض الصور معنى زائد على الإيهام المذكور، فليقدر انتفاؤه.

هذا حقيقة(٤) الشبه وأمثلته.

١- م: شبهه.

٢- سورة المائدة، آية "٩١".

٣- نهاية ٢٤٢/أ من ص.

٤- نهاية ٣١٤ من م٢.

وأما إقامة الدليل على صحته فهو: أن الدليل إما أن يطلب من المناظر، أو يطلبه المجتهد من نفسه.

والأصل هو المجتهد، وهذا الجنس مما يغلب على ظن بعض المجتهدين، وما من مجتهد يمارس النظر في مأخذ الأحكام إلا ويجد ذلك من نفسه، فمن أثر ذلك في نفسه، حتى غلب ذلك على ظنه، فهو كالمناسب - ولم يكلف إلا غلبة الظن - فهو صحيح في حقه.

ومن لم يغلب ذلك على ظنه، فليس له الحكم به.

وليس معنا دليل قاطع يبطل الاعتماد على هذا الظن بعد حصوله، بخلاف الطرد على ما ذكرناه.

أما المناظر، فلا يمكنه إقامة الدليل - عليه - على الخصم المنكر:

- فإنه إن خرج إلى طريق السبر والتقسيم، كان ذلك طريقاً مستقلا، لو ساعد مثله في الطرد لكان دليلاً.

- وإذا لم يسبر، فطريقه أن يقول: «هذا يوهم الاجتماع في مأخذ الحكم، ويغلب على الظن»، والخصم يجاحد، إما معانداً [جاحداً](١)، وإما صادقاً من حيث إنه لا يوهم عنده، ولا يغلب على ظنه، وإن غلب على ظن خصمه.

والمجتهدون الذين أفضى بهم النظر إلى أن هذا الجنس مما يغلب على الظن لا ينبغي أن يصطلحوا في المناظرة على فتح باب

١ـ ساقطة من ص، د.

المطالبة أصلاً، كما فعله القدماء من الأصحاب، فإنهم لم يفتحوا هذا الباب، واكتفوا من العلل بالجمع بين الفرع والأصل بوصف جامع، كيف كان، وأحوجوا(١) المعترض(٢) إلى إفساده بالنقض، أو الفرق، أو المغارضة، لأن إضافة(٣) وصف آخر من الأصل إلى ما جعله علة الأصل وإبداء ذلك في معرض قطع الجمع أهون من تكليف إقامة الدليل على كونه مغلباً على الظن، فإن ذلك يفتح طريق النظر في أوصاف الأصل، والمطالبة تحسم سبيل النظر، وترهق إلى ما لا سبيل فيه [إلا](٤) إلى إرهاق الخصم وإفحامه، والجدل شريعة وضعها الجدليون، فليضعوها على وجه هو أقرب إلى الانتفاع.

فإن قيل: وضعُهُ كذلك يفتح باب الطرديات المستقبحة، وذلك - أيضاً - شنيع.

قلنا: الطرد الشنيع يمكن إفساده على الفور، بطريق أقرب من المطالبة، فإنه إذا علل الأصل بوصف مطرد يشمل الفرع، فيعارض بوصف مطرد يخص الأصل(٥)، ولا يشمل الفرع، فيكون

١ـ م: وأخرجوا.

٢ـ نهاية ٣١٥ من ٢م.

٣ـ نهاية ٢٠٩/أ من د.

٤ـ ساقطة من م، د.

٥ـ نهاية ٢٤٢/ب من ص.

ذلك معارضة الفاسد بالفاسد، وهو مسكت مغلصم(١) على الفور.

والاصطلاح - كما فعله قدماء الأصحاب - أولى، بل لا سبيل إلى الاصطلاح على غيره لمن يقول بالشبه.

فإن لم يستحسن هذا الاصطلاح، فليقع الاصطلاح على أن يسبر المعلل أوصاف الأصل، ويقول: «لابد للحكم من مناط وعلامة ضابطة، ولا علة ولا مناط إلا كذا وكذا، وما ذكرته أولى من غيره، أو ما عدا ما ذكرته فهو منقوض وباطل».

فلا يبقى عليه سؤال، إلا أن يقول: «مناط الحكم في محل النص الاسم، أو(٢) المعنى الذي يخص المحل»، كقوله: «الحكم في البر معلوم(٣) باسم البر، فلا حاجة إلى علامة أخرى، وفي الدراهم والدنانير معلوم بالنقدية التي تخصها».

أو يقول: مناط الحكم وصف آخر، لا أذكره، ولا يلزمني أن أذكره، وعليك تصحيح علة نفسك.

وهذا الثاني مجادلة محرمة، محظورة، إذ يقال له: «إن لم يظهر لك إلا ما ظهر لي، لزمك ما لزمني بحكم استفراغ الوسع في

١- م: معلوم... و "مغلصم" من "الغَلْصَمَة" وهي العظمة الناتئة من الحلق.. فكأن المعارض عندما يبدي دليله فيفسد دليل الخصم يربط على حلقه في هذا الموضع المهم، وهو الغَلْصَمَة. راجع لسان العرب ٤٤١/١٢، ومختار الصحاح ٥٠٣.

٢- د: و.

٣- نهاية ٣١٦ من ٢م.

السبر، وإن ظهر لك شيء آخر يلزمك التنبيه عليه بذكره، حتى أنظر فيه فأفسده، أو أرجح علتي على علتك».

وعلى المعلل أن يفسد ما ذكره، بأن يقول: «ليس المناط اسم البر، بدليل أنه إذا صار دقيقاً أو عجيناً أو خبزاً دام حكم الربا، وزال اسم البر، فدل أن علامة الحكم أمر يشترط فيه هذه الأحوال، من طعم أو قوت، أو كيل، والقوت لا يشهد له الملح، فالطعم - الذي يشهد له الملح أولى - والكيل لا ينبيء عن معنى يشعر بتضمن المصالح، بخلاف الطعم.

فهكذا نأخذ في(١) الترجيح، ونتجاذب أطراف الكلام.

فإذاً: الطريق إما اصطلاح القدماء، وإما الاكتفاء(٢) بالسبر، وإما إبطال القول بالشبه رأساً، [والاكتفاء](٣) بالمؤثر الذي دل النص أو الإجماع أو السبر القاطع على كونه مناطاً للحكم.

ويلزم منه - أيضاً - ترك المناسب، وإن كان ملائماً، فكيف إذا كان غريباً.

فإن للخصم أن يقول: إنما غلب على ظنك مناسبته، من حيث لم تطلع على مناسب(٤) أظهر وأشد إخالة مما(٥) اطلعت عليه، وما

١ـ م: من.

٢ـ نهاية ٢٠٩/ب من د.

٣ـ ص: وإما الاكتفاء.

٤ـ نهاية ٢٤٣/أ من ص.

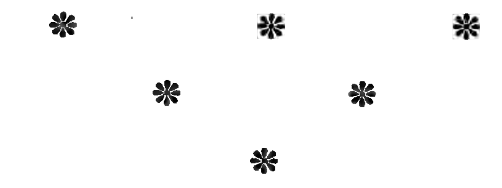
٥ـ نهاية ٣١٧ من م٢.

أنت إلا كمن رأى إنساناً فأعطى فقيراً شيئاً ، فظن أنه أعطاه لفقره ، لأنه لم يطلع على أنه ابنه، ولو اطلع لم يظن ما ظنه، وكمن رأى ملكاً قتل جاسوساً ، فظن أنه قتله لذلك، [ولم يعلم](١) أنه دخل حرمه(٢)، وفجر بأهله، ولو علم، لما ظن ذلك الظن.

فإن قُبِل من المتمسك بالمناسب أن يقول: هذا ظني بحسب سبري وجهدي واستفراغ وسعي، فليقبل ذلك من المشبه، بل من الطارد ، ويلزم إبداء ما هو أظهر منه، حتى ينمحق ظنه.

وهذا تحقيق قياس الشبه، وتمثيله، ودليله.

أما تفصيل المذاهب فيه، ونقل الأقاويل المختلفة في تفهيمه، فقد آثرت الإعراض عنه، لقلة فائدته، فمن عرف ما ذكرناه لم يخف عليه غور ما سواه ، ومن طلب الحق من أقاويل الناس دار رأسه، وحار عقله، وقد استقصيت ذلك في تهذيب الأصول.



١ـ ص: لأنه لم يعلم، د: لأنه يعلم.

٢ـ م: على حريمه.

الطرف الثاني

في

بيان التدريج في منازل هذه الأقيسة

من أعلاها إلى أدناها

وأدناها: «الطرد»، الذي ينبغي أن ينكره كل قائل بالقياس.

وأعلاها: «ما في معنى الأصل»، الذي ينبغي أن يقر به كل منكر للقياس.

وبيانه: أن القياس أربعة أنواع.

- المؤثر[1].
- ثم «المناسب».
- ثم «الشبه».
- ثم «الطرد».

والمؤثر يعرف كونه مؤثراً بنص، أو إجماع، أو سبر حاصر.

وأعلاها المؤثر: وهو ما ظهر تأثيره في الحكم، أي: الذي عرف إضافة الحكم إليه، وجعله مناطاً.

١ـ ص: أعلاه المؤثر، د: أعلاها المؤثر.

وهو باعتبار النظر إلى عين العلة وجنسها، وعين[1] الحكم وجنسه - أربعة؛ لأنه:

- إما أن يظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم.
- أو تأثير عينه في جنس ذلك الحكم.
- أو تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم.
- أو تأثير جنسه في عين ذلك الحكم.

فإن ظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم، فهو الذي يقال له إنه «في معنى الأصل»، وهو المقطوع به، الذي [ربما يعترف به][2] منكرو القياس، إذ لا يبقى بين الفرع والأصل مباينة إلا تعدد المحل.

فإنه إذا ظهر أن عين السكر أثر في تحريم عين الشرب[3] في الخمر، فالنبيذ ملحق به قطعاً.

وإذا ظهر أن علة الربا في التمر الطعم، فالزبيب ملحق به قطعاً، إذ لا يبقى إلا اختلاف عدد الأشخاص، التي هي مجاري المعنى.

ويكون ذلك كظهور أثر الوقاع في إيجاب[4] الكفارة على الأعرابي، إذ يكون الهندي والتركي في معناه.

١ـ نهاية ٣١٨ من ٢م.

٢ـ ص: لا ينكره.

٣ـ نهاية ٢٤٣/ب من ص.

٤ـ نهاية ٢١٠/أ من د.

الثاني - في المرتبة -: أن يظهر تأثير عينه في جنس ذلك الحكم، لا في عينه، كتأثير أخوة الأب والأم في التقديم في الميراث، فيقاس عليه ولاية النكاح، فإن الولاية ليست هي عين الميراث، لكن بينهما مجانسة في الحقيقة، فإنَّ هذا حق، وذلك حق.

فهذا دون الأول، لأن المفارقة بين جنس وجنس غير بعيد، بخلاف المفارقة بين محل ومحل لا يفترقان - أصلاً - فيما يتوهم أن له مدخلاً في التأثير.

الثالث - في المرتبة -: أن يؤثر جنسه في عين ذلك الحكم.

كإسقاط قضاء الصلاة عن الحائض، تعليلاً بالحرج والمشقة، فإنه ظهر تأثير[1] جنس الحرج في إسقاط قضاء الصلاة، كتأثير مشقة السفر في إسقاط قضاء الركعتين الساقطتين بالقصر.

وهذا هو الذي خصصناه باسم «الملائم». وخصصنا اسم «الموثر» بما ظهر تأثير عينه.

الرابع - في المرتبة -: ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم.

وهو الذي سميناه «المناسب الغريب»؛ لأن الجنس الأعم للمعاني كونها مصلحة، والمناسب مصلحة، وقد ظهر أثر المصالح في الأحكام، إذ عهد من الشرع الالتفات إلى المصالح، فلأجل هذا الاستمداد العام - من ملاحظة الشرع جنس المصالح - اقتضى ظهور

١ـ نهاية ٣١٩ من ٢م.

المناسبة تحريك الظن.

ولأجل شمة من الالتفات إلى عادة الشرع - أيضاً - أفاد الشبه الظن، لأنه عبارة عن أنواع من الصفات، عهد من الشرع ضبط الأحكام بجنسها:

- ككون الصيام فرضاً في مسألة «التبييت».
- وككون الطهارة تعبداً، موجَبُها في غير محل مُوجِبِها.
- وكون الواجب بدل الجناية على الآدمي، في مسألة ضرب القليل على العاقلة.

بخلاف بناء القنطرة على الماء، وأمثاله من الصفات، فإن الشرع لم يلتفت إلى[1] جنسه.

والمألوف من عادة الشرع هو الذي يُعرِف مقاصد الشرع.

والعادة تارة تثبت في جنس، وتارة تثبت في عين.

ثم للجنسية - أيضاً - مراتب، بعضها أعم من بعض، وبعضها أخص، وإلى العين[2] أقرب.

فإن أعم أوصاف الأحكام كونه حكماً.

ثم ينقسم إلى: تحريم وإيجاب[3] وندب وكراهة.

والواجب - مثلاً - ينقسم إلى عبادة وغير عبادة.

١ــ نهاية ١/٢٤٤ من ص.

٢ــ ص، د: المعنى.

٣ــ نهاية ٣٢٠ من ٢م.

والعبادة تنقسم إلى صلاة وغير صلاة.

والصلاة تنقسم إلى فرض ونفل.

وما ظهر تأثيره في الفرض أخص مما ظهر تأثيره في الصلاة.

وما ظهر تأثيره في الصلاة أخص مما ظهر تأثيره في العبادة.

وما ظهر تأثيره في العبادة أخص مما ظهر في جنس الواجبات.

وما ظهر في جنس الواجبات أخص مما ظهر في جنس الأحكام.

وكذلك في جانب المعنى:

أعم أوصافه أن يكون وصفاً تناط الأحكام بجنسه، حتى[1] يدخل فيه الأشباه.

وأخص منه كونه مصلحة، حتى يدخل فيه المناسب دون الشبه.

وأخص منه أن يكون مصلحة خاصة، كالردع والزجر، أو معنى سد الحاجات[2]، أو معنى حفظ العقل بالاحتراز عن المسكرات.

فليس كل جنس على مرتبة واحدة.

فالأشباه أضعفها؛ لأنها لا تعتضد بالعادة المألوفة، إلا من حيث إنه من جنس الأوصاف التي قد يضبط الشرع الأحكام بها،

١ـ نهاية ٢١٠/ب من د.

٢ـ ص: الخلات، د: الحاجة.

وأقواها المؤثر الذي ظهر أثر عينه في عين الحكم.

فإنَّ قياس الثيب الصغيرة على [البكر الصغيرة](١) في ولاية التزويج ربما كان أقرب من بعض الوجوه من قياسه على ولاية المال، فإن الصغر إن أثر في ولاية المال، فولاية البضع جنس آخر، فإذا ظهر أثره في حق الابن [الصغير](٢) في نفس ولاية النكاح - ربما كان أقرب - [من بعض الوجوه من قياسه على ولاية المال](٣).

فقد عرفت بهذا: أن الظن ليس يتحرك، والنفس ليست تميل، إلا بالالتفات إلى عادة الشرع في التفات الشرع إلى عين ذلك المعنى، أو جنسه في عين ذلك الحكم، أو جنسه.

وأن للجنسية درجات متفاوتة في القرب والبعد لا تنحصر، فلأجل ذلك تتفاوت درجات الظن، والأعلى مقدم على الأسفل، والأقرب(٤) مقدم على الأبعد في الجنسية.

ولكل مسألة ذوق مفرد، ينظر فيه المجتهد.

ومن حاول حصر هذه الأجناس في عدد وضبط، فقد كلف نفسه شططاً، لا تتسع له قوة البشر.

وما ذكرناه هو النهاية في الإشارة إلى الأجناس ومراتبها، وفيه مقنع وكفاية.

١ـ ص، د: الابن الثيب.

٢ـ ساقطة من ص، د.

٣ـ ص، د: بوجه.

٤ـ نهاية ٢٤٤/ب من ص.

تنبيه آخر على خواص الأقيسة

إعلم: أن المؤثر من خاصيته أنه يستغني عن السبر والحصر، فلا يحتاج إلى نفي ما عداه؛ لأنه لو ظهر في الأصل مؤثر آخر لم يطرح، بل[1] يجب التعليل بهما.

فإن الحيض والردة والعدة قد تجتمع على امرأة، ويعلل تحريم الوطء بالجميع؛ لأنه قد ظهر تأثير كل واحد على الانفراد بإضافة الشرع التحريم إليه.

أما المناسب، فلم يثبت إلا بشهادة المناسبة وإثبات الحكم على وفقه، فإذا ظهرت مناسبة أخرى انمحقت الشهادة الأولى.

كما في إعطاء الفقير القريب، فإنا لا ندري أنه أعطى للفقر، أو للقرابة، أو لمجموع الأمرين.

فلا يتم نظر المجتهد في التعليل بالمناسب ما لم يعتقد نفي مناسب آخر أقوى منه، ولم يتوصل بالسبر إليه.

أما المناظر، فينبغي أن يكتفى منه بإظهار المناسبة، ولا يطالب بالسبر، لأن المناسبة تحرك الظن، إلا في حق من اطلع على

١ـ نهاية ٣٢١ من م٢.

مناسب آخر، فليلزم(١) المعترض إظهاره إن اطلع عليه، وإلا فليعترض بطريق آخر.

فهذا فرق ما بين المناسب والمؤثر.

وأما الشبه(٢)، فمن خاصيته أنه يحتاج إلى نوع ضرورة في استنباط مناط الحكم.

فإن لم تكن ضرورة، فقد ذهب ذاهبون إلى أنه لا يجوز اعتباره(٣).

وليس هذا بعيداً - عندي - في أكثر المواضع، فإنه إذا أمكن قصر الحكم على المحل، وكان المحل المنصوص عليه معرفاً بوصف مضبوط، فأي حاجة إلى طلب ضابط آخر ليس بمناسب!

فكان تمام النظر في الشبه بأن يقال: لابد من علامة، ولا علامة أولى من هذا، فإذاً هو العلامة.

كما تقول: الربا جارٍ في الدقيق والعجين، فَلَمْ ينضبط باسم البر، فلابد من ضابط، ولا ضابط أولى من الطعم.

والضرب على العاقلة وَرَدَ في النفس والطرف، وفارق(٤) المال، فلابد من ضابط، ولا ضابط إلا أنه بدل الجناية على الآدمي،

١ـ م: فيلزم.

٢ـ نهاية ٢١١/أ من د.

٣ـ ص، د: اعتماده.

٤ـ نهاية ٢٤٥/أ من ص.

وهذا يجري في القليل.

والتطوع يستغني عن التبييت، والقضاء لا يستغني، والأداء دائر بينهما، ولابد من فاصل للقسمين، والفرضية أولى الفواصل.

وهذا بخلاف المناسب، فإنه يجذب الظن ويحركه، وإن لم يكن إلى طلب العلة ضرورة.

فإن قيل: فإذا تحققت الضرورة، حتى جاز أن يقال لابد من علامة، وتم السبر، حتى لم تظهر علامة إلا الطرد المحض، الذي لا يوهم، جاز القياس به - أيضاً -، فإنه خاصية تنفي الشبه وإيهام الاشتمال على مُخِيل.

قلنا: لهذا السؤال قال قائلون: لا تشترط هذه الضرورة في الشبه، كما في المناسب، فإن شرطناه، فيكاد لا يبقى بين الشبه والطرد - من حيث الذات - فرق، لكن من حيث الإضافة إلى القرب والبعد.

فإن جعلنا الطرد عبارة عما بعد عن ذات الشيء، كبناء القنطرة، فيقضي بادىء الرأي ببطلانه، لأنه يظهر سواه - على البديهة - صفات هي[1] أحرى بتضمن [المصلحة منه][2]، فيكون فساده لظهور ما هو أقرب منه، لا لذاته.

١ـ نهاية ٣٢٢ من ٢م.

٢ـ م: حكم المصلحة فيه.

وعلى الجملة: فمهما ظهر الأقرب والأخص انمحق(١) الظن الحاصل بالأبعد.

وقد يكون ظهور الأقرب بديهياً لا يحتاج إلى تأمل، فيصير بطلان الأبعد بديهياً، فيظن أنه لذاته، وإنما هو لانمحاق الظن به [من حيث وجد](٢) ما هو أقرب.

وقد بينا أن ضبط هذا الجنس بالضوابط الكلية عسير، بل للمجتهد في كل مسألة ذوق يختص بها، فلنفوض ذلك إلى رأي المجتهد.

وإنما القدر الذي قطعنا به في إبطال الطرد: أن مجرد كون الحكم مع الوصف لا يحرك [الظن للتعليل](٣) به، ما لم يستمد من شمة إخالة أو مناسبة، أو إيهام مناسبة، أو سبر وحصر، مع ضرورة طلب مناط.

وقد ينطوي الذهن على معنى تلك الضرورة والسبر، وإن لم يشعر صاحبه بشعور نفسه به، فإن الشعور بالشيء غير الشعور بالشعور، فلو قدر تجرده عن هذا الشعور، لم يحرك ظن(٤) عاقل أصلاً(٥).

١ـ م: أمحق.

٢ـ ص، د: في جنب.

٣ـ ص، د: ظن التعليل.

٤ـ نهاية ٢١١/ب من د.

٥ـ نهاية ٢٤٥/ب من ص.

الطرف الثالث

في

بيان ما يظن أنه من الشبه المختلف فيه، وليس منه

وهي ثلاثة أقسام:

الأول: ما عرف منه مناط الحكم قطعاً، وافتقر إلى تحقيق المناط.

مثاله: طلب الشبه في جزاء الصيد.

وبه فسر بعض الأصوليين الشبه.

- وهذا خطأ، لأن صحة ذلك مقطوع به، لأنه قال - تعالى - ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾[1] فعلم أن المطلوب هو المثل، وليس في النعم ما يماثل الصيد من كل وجه، فعلم أن المراد به الأشبه الأمثل[2]، فوجب طلبه.

كما أوجب الشرع مهر المثل، وقيمة المثل، وكفاية المثل في الأقارب، ولا سبيل إلا المقايسة بينها وبين نساء العشيرة، وبين شخص القريب المكفي في السن والحال والشخص وبين سائر الأشخاص لتعرف الكافية، فذلك مقطوع به، فكيف يمثل به الشبه المختلف فيه، الذي يصعب الدليل على إثباته.

١ـ سورة المائدة، آية «٩٥».

٢ـ ص: والأمثل.

القسم الثاني: ما عرف فيه مناط الحكم، ثم اجتمع مناطان متعارضان في موضع واحد، فيجب ترجيح أحد المناطين ضرورة.

فلا يكون ذلك من الشبه.

مثاله: أن بدل المال غير مقدر، وبدل النفس مقدر، والعبد نفس كالحر، ومال كالفرس، فإما أن يقدر بدله أو لا يقدر.

فتارة يشبه بالفرس، وتارة بالحر، وذلك يظهر في ترجيح أحد المعنيين على الآخر، وقد ظهر كون المعنيين من مناط الحكم.

وإنما المشكل[1] من الشبه جعل الوصف الذي لا يناسب مناطاً، مع أن الحكم لم يضف إليه.

وها هنا - بالاتفاق - الحكم ينضاف إلى هذين المناطين.

القسم الثالث: ما لم يوجد فيه كل مناط على الكمال، لكن تركبت الواقعة من مناطين، وليس يتمحض أحدهما، فيحكم فيه بالأغلب.

مثاله: أن اللعان مركب من الشهادة واليمين، وليس بيمين محض، لأن يمين المدعي لا تقبل، والملاعن مدع، وليس بشهادة، لأن الشاهد يشهد لغيره[2]، وهو إنما يشهد لنفسه، وفي اللعان لفظ اليمين والشهادة.

فإذا كان العبد من أهل اليمين لا من أهل الشهادة، وترددنا

١ـ نهاية ٣٢٣ من م٢.

٢ـ نهاية ٢٤٦/أ من ص.

في أنه هل هو من أهل اللعان، وبَانَ لنا غلبة إحدى الشائبتين، فلا ينبغي أن يختلف في أن الحكم به واجب، وليس من الشبه المختلف فيه.

وكذلك الظهار لفظ محرم، وهو كلمة زور، فيدور بين القذف والطلاق.

وزكاة الفطر تتردد بين المؤنة والقربة.

والكفارة تتردد بين العبادة والعقوبة، [وفيها تشابههما](١).

فإذا تناقض حكم الشائبتين - ولا يمكن إخلاء الواقعة عن أحد الحكمين - وظهر دليل على غلبة إحدى الشائبتين، ولم يظهر معنى مناسب في الطرفين، فينبغي أن يحكم بالأغلب الأشبه.

وهذا أشبه هذه الأقسام الثلاثة بمأخذ الشبه، فإنا نظن أن العبد ممنوع من الشهادة لسر(٢) فيه [ومصلحة](٣)، وممكن من اليمين لمصلحة، وأشكل الأمر في اللعان، وبان أن إحدى الشائبتين أغلب، فيكون الأغلب على ظننا: بقاء تلك المصلحة المودعة تحت المعنى الأغلب(٤).

فإن قيل: وبم يعلم المعنى الأغلب المعين.

١ـ ص: وفيها مشابهة ما، د: وفيه تشابههما.

٢ـ نهاية ٢١٢/أ من د.

٣ـ م: مصلحة.

٤ـ م: أغلب.

قلنا:

- تارة بالبحث عن حقيقة الذات.
- وتارة بالأحكام وكثرتها.
- وتارة بقوة بعض الأحكام وخاصيته في الدلالة.

وهو مجال نظر المجتهدين، وإنما يتولى بيانه [الفقيه دون الأصولي](١).

والغرض: أنه إذا سلم أن أحد المناطين أغلب، وجب الاعتراف بالحكم بموجبه؛ لأنه إما أن يخلى عن أحد الحكمين المتناقضين، وهو محال، أو يحكم بالمغلوب، أو بالغالب، فيتعين الحكم بالغالب.

فكيف يلحق هذا بالشبه المشكل المختلف فيه.

نعم، لو دار الفرع بين أصلين، وأشبه أحدهما في وصف ليس مناطاً، وأشبه الآخر في وصفين ليسا مناطين، فهذا من قبيل الحكم بالشبه، والإلحاق بالأشبه(٢).

والأمر فيه إلى المجتهد، فإن غلب على ظنه أن المشاركة في الوصفين توهم المشاركة في المصلحة المجهولة عنده، التي هي مناط الحكم عند الله - تعالى -، وكان ذلك أغلب في نفسه من

١ـ الفقه دون الأصول.

٢ـ ص: بالشبه.

مشاركة الأصل الآخر الذي لم يشبهه(١) إلا في صفة واحدة، فحكم هنا بظنه، فهذا من قبيل الحكم بالشبه.

أما كل وصف ظهر كونه مناطاً للحكم(٢)، فاتباعه من قبيل قياس العلة، لا من قبيل قياس الشبه.

هذا ما أردنا ذكره في قياس الشبه، وكان القول فيه من تتمة الباب الثاني، لأنه نظر في طريق إثبات علة الأصل، لكننا أفردناه بباب لكيلا يطول الكلام في الباب الأول.

وإذ فرغنا من طريق إثبات العلل، فلابد من بيان أركان القياس وشروطه بعد ذلك.

* * *
* *
*

١ـ نهاية ٣٢٤ من م٢.

٢ـ نهاية ٢٤٦/ب من ص.

الباب الرابع

أركان القياس

الباب الرابع
في
أركان القياس
وشروط كل ركن

وأركانه أربعة:

- الأصل.
- والفرع.
- والعلة.
- والحكم.

فلنميز القول في شروط كل ركن، ليكون أقرب إلى الضبط.

الركن الأول
وهو
«الأصل»

وله شروط ثمانية.

الشرط الأول: أن يكون حكم الأصل ثابتاً .

فإنه إن أمكن توجيه المنع عليه، لم ينتفع به الناظر ولا المناظر قبل إقامة الدليل على ثبوته.

الثاني: أن يكون الحكم ثابتاً بطريق سمعي شرعي.

إذ ما ثبت بطريق عقلي، أو لغوي، لم يكن حكماً شرعياً ، والحكم اللغوي والعقلي لا يثبت قياساً - عندنا - كما ذكرناه في كتاب أساس القياس.

الثالث: أنَ يكون الطريق الذي به عرف كون المستنبط من الأصل علة سمعياً (١)، لأن كون الوصف [علة لحكم شرعي وضع شرعي](٢).

الرابع: أن لا يكون الأصل فرعاً لأصل آخر، بل يكون ثبوت

١ــ م: سمعاً.

٢ــ م: علة حكم شرعي ووضع شرعي. ص: علة الحكم الشرعي وضع شرعي.

الحكم فيه بنص أو إجماع[1].

فلا معنى لقياس الذرة على الأرز[2]، ثم قياس الأرز[3] على البر؛ لأن الوصف الجامع إن كان موجوداً في الأصل الأول، كالطعم - مثلاً -، فتطويل الطريق عبث، إذ ليس الذرة بأن تجعل فرعاً للأرز[4] أولى من عكسه، وإن لم يكن موجوداً [في الأصل، فبم يعرف كون الجامع علة!

وإنما يعرف كون الشبه والمناسب علة بشهادة الحكم][5] وإثباته على وفق المعنى، فإذا لم يكن الحكم منصوصاً عليه، أو مجمعاً عليه، لم يصلح لأن يستدل به على ملاحظة المعنى المقرون به، ولأن ذلك يؤدي في قياس الشبه إلى أن يشبه بالفرع الثالث رابع، وبالرابع خامس، فينتهي الأخير إلى حد لا يشبه الأول.

كما لو التقط حصاة، وطلب ما يشبهها، ثم طلب ما يشبه الثانية، ثم طلب ما يشبه الثالثة، ثم ينتهي بالآخرة إلى أن لا يشبه العاشر[6] الأولَ، لأن[7] الفروق الدقيقة تجتمع فتظهر المفارقة.

١ـ نهاية ٢١٢/ب من د.

٢ـ د: الرز.

٣ـ د: الرز.

٤ـ د: الرز.

٥ـ ساقطة من د.

٦ـ نهاية ٢٤٧/أ من ص.

٧ـ نهاية ٣٢٥ من م٢.

فإن قيل: فأي فائدة لفرض المناظر الكلام في بعض الصور؟

قلنا: للفرض محلاَّن:

أحدهما: أن يعم السائل بسؤاله جملة من الصور، فيخصص المناظر بعض الصور، إذ يساعده فيه [خبر، أو دليل خاص](1)، أو يندفع فيه بعض شبه الخصم.

الثاني: أن تبني فرعاً على فرع آخر.

وهو ممتنع على المناظر المجتهد لما ذكرناه.

أما قبوله من المناظر، فإنه ينبني على اصطلاح الجدليين، فالجدل شريعة وضعها المتناظرون.

ونظرنا في المجتهد، وهو لا ينتفع بذلك.

وموافقة الخصم على الفرع لا تنفع، ولا تجعله أصلاً، إذ الخطأ ممكن على الخصمين، إلا أن يكون ذلك إجماعاً مطلقاً، فيصير أصلاً مستقلاً.

الخامس: أن يكون دليل إثبات العلة في الأصل مخصوصاً بالأصل، لا يعم الفرع.

مثاله: أنه لو قال: السفرجل مطعوم فيجري فيه الربا قياساً على البر، ثم استدل على إثبات كون الطعم علة بقوله عليه السلام «لا

1ـ ص: دليل أو خبر خاص.

تبيعوا الطعام بالطعام»(١).

أو قال: «فضل القاتل القتيل بفضيلة الإسلام، فلا يقتل به، كما لو قتل المسلم المعاهد».

ثم استند في إثبات علته إلى قوله - عليه السلام - «لا يقتل مؤمن بكافر»(٢).

فهذا قياس منصوص على منصوص، وهو كقياس البر على الشعير، والدراهم على الدنانير.

السادس: [قال عثمان البتي](٣): شرط الأصل أن يقوم دليل بجواز القياس عليه.

وقال قوم: بل أن يقوم دليل على وجوب تعليله(٤).

- وهذا كلام مختل(٥)، لا أصل له.

١ـ في مسلم "الطعام بالطعام مثلاً بمثل" فراجع صحيح مسلم (مع النووي) ٢٠/١١.

٢ـ تقدم تخريجه.

٣ـ م: قال قوم... والبَتي: عثمان بن مسلم البتي البصري أبو عمرو، روى عن أنس والشعبي، وروى عنه شعبة والثوري وكان صاحب رأي وفقه، واسمه نسبة إلى "البتوت" جمع "بت" وهو الكساء الغليظ، فقيل "البتي" راجع تهذيب التهذيب ١٥٤/٧، تقريب التهذيب ص٢٣٦.

٤ـ الذي نقله السرخسي عن علماء الحنفية: أنهم يشترطون أن يقوم الدليل في الأصل على كونه معللاً وفي الحال، لأن النصوص نوعان: معللة وغير معللة. راجع أصول السرخسي ١٤٧/٢.

٥ـ ص، د: مجمل.

فإن الصحابة حيث قاسوا لفظ الحرام على الظهار أو الطلاق أو اليمين، لم يقم دليل عندهم على وجوب تعليل أو جوازه.

لكن، الحق: أنه إن انقدح فيه معنى مخيل غلب على الظن اتباعه، وترك الالتفات إلى المحل الخاص.

وإن كان الوصف من قبيل الشبه، كالطعم الذي يناسب، فيحتمل أن يقال: لولا ضرورة جريان الربا في الدقيق[1] والعجين وامتناع ضبط الحكم باسم البر لما وجب استنباط الطعم، فهذا له وجه، وقد ذكرناه[2].

وإن لم يُرَد به هذا، فلا وجه له.

السابع: أن لا يتغير حكم الأصل بالتعليل.

ومعناه: ما ذكرناه من أن العلة إذا عكرت على الأصل بالتخصيص، فلا تقبل، كما ذكرناه في كتاب التأويل في مسألة الإبدال.

وقد بينا: أن المعنى إن كان سابقاً إلى الفهم جاز أن يكون قرينة مخصصة للعموم، أما المستنبط بالتأمل ففيه نظر.

الثامن: أن لا يكون الأصل معدولاً به عن سنن القياس.

فإن الخارج عن القياس لا يقاس عليه غيره.

١ـ نهاية ٢١٣/أ من د.

٢ـ نهاية ٢٤٧/ب من ص.

وهذا مما أطلق(1)، ويحتاج إلى تفصيل.

فنقول: قد اشتهر في ألسنة الفقهاء: «أن الخارج عن القياس لا يقاس عليه غيره».

ويطلق اسم الخارج عن القياس على أربعة أقسام مختلفة، فإن ذلك يطلق على:

- ما استثنى من قاعدة عامة.

- وتارة على ما استفتح ابتداء من(2) قاعدة مفردة(3) بنفسها، لم تقطع من أصل سابق.

وكل واحد من المستثنى والمستفتح ينقسم إلى:

- ما يعقل معناه.

- وإلى ما لا يعقل معناه.

فهي أربعة أقسام.

الأول: ما استثنى عن قاعدة عامة وخصص بالحكم، ولا يعقل معنى التخصيص، فلا يقاس عليه غيره، لأنه فهم ثبوت الحكم في محله على الخصوص، وفي القياس إبطال الخصوص المعلوم بالنص، ولا سبيل إلى إبطال النص بالقياس.

بيانه: ما فهم من تخصيص النبي - عليه السلام - واستثناؤه

1- نهاية ٣٢٦ من ٢م.

2- ص، د: عن.

3- م: مقررة.

في تسع نسوة، وفي نكاح امرأة على سبيل الهبة من غير مهر(١)، وفي تخصيصه بصفي المغنم(٢)، وما ثبت من تخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده(٣)، وتخصيصه أبا بردة في العَنَاق أنها تجزي عنه في الضحية(٤).

فهذا لا يقاس عليه، لأنه لم يرد ورود النسخ للقاعدة السابقة، بل ورود الاستثناء مع إبقاء القاعدة، فكيف يقاس عليه!

وكونه خاصية لمن ورد في حقه، تارة يعلم، وتارة يظن.

فالمظنون: كاختصاص قوله - عليه السلام - «لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيباً، فإنه يحشر يوم القيامة ملبياً»(٥).

وقوله - عليه السلام - في شهداء أحد(٦) - «زملوهم بكلومهم ودمائهم»(٧).

١ـ وذلك قوله تعالى: ﴿يا أيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك... وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين﴾ سورة الأحزاب، آية "٥٠".

٢ـ قال القرطبي في تفسيره ١٣/٨: كان لرسول الله ﷺ كسهم الغانمين حضر أو غاب، وسهم الصَّفي، يصطفي سيفاً أو سهماً أو خادماً أو دابة. وكانت صفية بنت حُيًّ من الصفي يوم خيبر. وكذلك سيفه ذو الفُقار.

٣ـ تقدم تخريجه.

٤ـ تقدم تخريجه. والعَنَاق: هي الأنثى من المعز ما لم يتم له سنة. لسان العرب ٢٧٥/١٠.

٥ـ تقدم تخريجه.

٦ـ د، ص: بدر.

٧ـ تقدم تخريجه.

فقال أبو حنيفة: لا ترفع به قاعدة الغسل في حق المحرمين والشهداء، لأن اللفظ خاص(١)، ويحتمل أن يكون الحكم خاصاً، لاطلاعه - عليه السلام - على إخلاصهم في العبادة، ونحن لا نطلع على موت غيرهم على الإسلام، فضلاً عن موتهم على الإحرام والشهادة(٢).

ولما قال للأعرابي - الذي واقع أهله في نهار رمضان -: «تصدق به على أهل بيتك» ولم يقر الكفارة في ذمته عند عجزه، وجعل الشبق عجزاً عن الصوم، قال أكثر العلماء هو خاصية.

وقال صاحب التقريب(٣): يلتحق به من يساويه في الشبق والعجز.

ومن جعله خاصية، استند فيه إلى أنه(٤) لو فتح هذا الباب

١ـ نهاية ٢٤٨/أ من ص.

٢ـ المذهب عند الحنفية أن الشهيد لا يغسل، وأبو حنيفة يرى ذلك، إلا إذا كان الشهيد جنباً، فإنه يغسل. واعتماد الحنفية في عدم غسل الشهيد على ما ورد في شهداء أحد.. أما المحرم فإنه يكفن عند الحنفية فيغطى رأسه ووجهه ويطيب، حيث يروي الحنفية حديثاً في ذلك، وأن النبي ﷺ قال في المحرم يموت: "خمروهم ولا تشبهوهم باليهود". وكذلك يقول الحنفية إن حديث عدم التخمير محمول على محرم خاص. راجع فتح القدير ٤٧٦/١، وبدائع الصنائع ٧٧١/١، ٧٩٨.

٣ـ ربما يقصد به ابن سريج ـ ت٣٠٥هـ ـ حيث يُذْكر أن له كتاباً اسمه "التقريب بين الشافعي والمزني" راجع الفهرست لابن النديم ص٣٠٠.

٤ـ نهاية ٢٣١/ب من د.

فيلزم مثله في كفارة المظاهر، وسائر الكفارات، ونص القرآن دليل على أنهم لا ينفكون عن واجب، وإن اختلفت أحوالهم في العجز، فحمله على الخاصية أهون من هدم القواعد المعلومة.

القسم الثاني: ما استثنى عن قاعدة سابقة، ويتطرق إلى استثنائه معنى، فهذا يقاس عليه كل مسألة دارت بين المستثنى والمستبقى، وشاركت(١) المستثنى في علة الاستثناء.

مثاله: استثناء العرايا.

فإنه لم يرد ناسخاً لقاعدة الربا، ولا هادماً لها، لكن استثنى للحاجة، فنقيس العنب على الرطب، لأنا نراه في معناه.

وكذلك: إيجاب صاع من تمر في لبن المصراة(٢):

لم يرد هادماً لضمان المثليات بالمثل، لكن لما اختلط اللبن الحادث بالكائن في الضرع عند البيع، ولا سبيل إلى التمييز، ولا إلى معرفة القدر، وكان متعلقاً بمطعوم يقرب الأمر فيه، خلص الشارع المتبايعين من ورطة الجهل، بالتقدير بصاع من تمر.

١ـ م: شارك... وهي نهاية ٣٢٧ من ٢م.

٢ـ المصراة: التي صُرِّيَ لبنها وحقن فيه وجمع فلم يحلب أياماً... هكذا عرفها البخاري في صحيحه ثم روى بعدها بسنده إلى أبي هريرة رضي الله عنه ـ أن النبي ﷺ قال: "لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد فهو بخير النظرين، بعد أن يحتلبها، إن شاء أمسك، وإن شاء ردها وصاع تمر" راجع البخاري (مع السندي) ٢/١٧، ومسلم (مع النووي) ١٠/١٦٦.

فلا جرم نقول: لو رد المصراة بعيب آخر، لا بعيب التصرية، فيضمن اللبن - أيضاً - بصاع، وهو نوع إلحاق، وإن كان في معنى الأصل.

ولولا أنا نشم منه رائحة المعنى، لم نتجاسر على الإلحاق.

فإنه لما فرق في بول الصبيان بين الذكور والإناث، وقال: «يغسل من بول الصبية ويرش من بول الغلام»(١)، ولم ينقدح فيه معنى، لم يُقَس عليه الفرق في حق البهائم بين بول ذكورها وإناثها.

وكذلك حكم الشرع ببقاء صوم الناسي(٢) على خلاف قياس المأمورات.

فقال أبو حنيفة: لا نقيس عليه كلام الناسي في الصلاة، ولا أكل المكره والمخطىء في المضمضة.

ولكن قال: جماع الناسي في معناه، لأن الإفطار باب واحد.

والشافعي قال: الصوم من(٣) جملة المأمورات بمعناه، إذ افتقر إلى النية والتحق بأركان العبادات، وهو من جملة المنهيات في نفسه وحقيقته، إذ ليس فيه إلا ترك يتصور من النائم جميع النهار، فإسقاط الشرع عهدة الناسي ترجيح لنزوعه إلى المنهيات،

١- تقدم تخريجه.

٢- وذلك قول الرسول ﷺ "إذا نسي فأكل وشرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه" متفق عليه، فراجع البخاري (مع السندي) ٣٣٠/١، ومسلم (مع النووي) ٣٥/٨.

٣- نهاية ٢٤٨/ب من ص.

فنقيس عليه كلام الناسي، ونقيس عليه المكره، والمخطىء على قول.

القسم الثالث: القاعدة المستقلة المستفتحة التي لا يعقل معناها.

فلا يقاس عليها غيرها، لتعذر(1) العلة.

فيسمى خارجاً عن القياس تجوزاً، إذ معناه: أنه ليس منقاساً، لأنه لم يسبق عموم قياس ولا استثناء، حتى يسمى المستثنى خارجاً عن القياس بعد دخوله فيه.

ومثاله: المقدرات في أعداد الركعات، ونصب الزكوات، ومقادير الحدود، والكفارات(2)، وجميع التحكمات المبتدأة التي لا ينقدح فيها معنى، فلا يقاس عليها غيرها، لأنها لا تعقل علتها.

القسم الرابع: في القواعد المبتدأة العديمة النظير.

لا يقاس عليها، مع أنه يعقل معناها، لأنه لا يوجد لها نظير خارج مما تناوله النص والإجماع.

والمانع من القياس فقد العلة في غير المنصوص، فكأنه معلل بعلة قاصرة.

ومثاله: رُخَصُ السفر في القصر، والمسح على الخفين،

١ــ م: لعدم.

٢ــ نهاية ١/٢١٤ من د.

ورخصة المضطر في أكل الميتة، وضرب الدية على(1) العاقلة، وتعلق الأرش برقبة العبد، وإيجاب غرة الجنين، والشفعة في العقار، وخاصية الإجارة، والنكاح، وحكم اللعان، والقسامة، وغير ذلك من نظائرها.

فإن هذه القواعد متباينة المأخذ، فلا يجوز أن يقال: بعضها خارج عن قياس البعض، بل لكل واحدة من هذه القواعد معنى منفرد به، لا يوجد له نظير فيه، فليس البعض بأن يوضع أصلاً ويجعل الآخر خارجاً عن قياسه بأولى من عكسه، ولا ينظر فيه إلى كثرة العدد وقلته.

وتحقيقه: أنا نعلم أنه إنما جوز المسح على الخف لعسر النزع، ومسيس الحاجة إلى استصحابه، فلا نقيس عليه العمامة، والقفازين، وما لا يستر جميع البدن، لا لأنه خارج عن القياس، لكن لأنه لا يوجد ما يساويه في الحاجة وعسر النزع وعموم الوقوع.

وكذلك رخصة السفر، لا شك في(2) ثبوتها بالمشقة، ولا يقاس عليها مشقة أخرى، لأنها لا يشاركها غيرها في جملة معانيها ومصالحها، لأن المرض [لا يحوج إلى الجمع، بل](3) إلى القصر،

1- نهاية ٣٢٨ من م٢.

2- نهاية ١/٢٤٩ من ص.

3- م: يحوج إلى الجمع لا إلى القصر.

وقد قصر[1] في حقه بالرد من القيام إلى القعود، ولمّا ساواه في حاجة الفطر، سوى الشرع بينهما.

وكذلك قولهم: «تناول الميتة رخصة خارجة عن القياس».

- غلط؛ لأنه إن أريد به أنه لا يقاس عليه غير المضطر، فلأنه ليس في معناه، وإلا فلنقس الخمر على الميتة والمكره على المضطر، فهو منقاس.

وكذلك بداءة الشرع بأيمان المدَّعي في القسامة لشرف أمر الدم، ولخاصية لا يوجد مثلها في غيره، ولأنه عديم النظير، فلا يقاس عليه، وأقرب شيء إليه البضع، وقد ورد تصديق المدعي باللعان على ما يليق به.

وكذلك ضرب الدية على العاقلة، فإن ذلك حكم[2] الجاهلية، قرره الشرع لكثرة وقوع الخطأ، وشدة الحاجة إلى ممارسة السلاح، ولا نظير له في غير الدية.

وهذا مما يكثر.

فبهذا يعرف: أن قول الفقهاء: «تأقت الإجارة خارج عن قياس البيع والنكاح» خطأ، كقولهم: «تأبد البيع والنكاح خارج عن

١ـ م: يقضي.

٢ـ ص، د: رسم.

قياس الإجارة» و «تأقت المساقاة خارج عن [قياس](١) تأبد القراض»، بل، تأبد القراض(٢) خارج عن قياس تأقت المساقاة .

فإذاً: هذه الأقسام الأربعة لابد من [فهمها، وبفهم تباينها يحصل](٣) الوقوف على سر هذا الأصل(٤).

* * *

* *

*

١ـ ساقطة من م.

٢ـ نهاية ٢١٤/ب من د.

٣ـ م: فهمها، وبفهم بيانها يحصل... ص: فهم تباينها لحصول.

٤ـ نهاية ٣٢٩ من م٢.

الركن الثاني

للقياس

«الفرع»

وله خمسة شروط:

الشرط الأول: أن تكون علة الأصل موجودة في الفرع.

فإنَّ تعدي الحكم فرع تعدي العلة.

فإن كان وجودها في الفرع غير مقطوع به - لكنه مظنون - صح الحكم.

وقال قوم: لا يجوز ذلك(١)، لأن مشاركته للأصل في العلة لم تعلم، وإنما المعلوم بالقياس أن الحكم يتبع العلة ولا يقتصر على المحل، أما إذا وقع الشك في العلة فلا يلحق.

- وهذا ضعيف، لأنه إذا ثبت أن النجاسة هي علة بطلان البيع في [وَدَك الميت](٢)، قسنا عليه الكلب إذا ثبت - عندنا - نجاسة الكلب بدليل مظنون.

وكذلك قد يكون علة الكفارة(٣) العصيان، ويدرك تحقيقه في

١- لم اطلع على من يقول بذلك، وراجع هذه المسألة في المحصول ٢-٢/٤٩٧-٤٩٨، وتيسير التحرير ٣/٣٠٢، ونهاية السول ٤/٣٣٢.

٢- م: جلد الميتة.

٣- نهاية ٢٤٩/ب من ص.

بعض الصور بدليل ظني، فإذا ثبت التحق بالأصل.

وكذلك الماء الكثير إذا تغير بالنجاسة، فطرح فيه التراب، فإن كان التراب ساتراً - كالزعفران - لم تزل النجاسة، وإن كان مبطلاً - كهبوب الريح، وطول المدة - زالت النجاسة.

وربما يعرف ذلك بدليل ظني، فالظن كالعلم في هذه الأبواب.

الثاني: أن لا يتقدم الفرع في الثبوت على الأصل.

ومثاله: قياس الوضوء على التيمم في النية، والتيمم متأخر.

- وهذا فيه نظر:

- لأنه إذا كان بطريق الدلالة، فالدليل يجوز أن يتأخر عن المدلول، فإن حدوث العالم دل على الصانع القديم.

- وإن كان بطريق التعليل، فلا يستقيم، لأن الحكم يحدث بحدوث العلة، فكيف يتأخر عن المعلول.

لكن، يمكن العدول إلى طريق الاستدلال، فإن إثبات الشرع الحكم في التيمم على وفق العلة يشهد لكونه ملحوظاً بعين الاعتبار.

- وإن كان للعلة دليل آخر سوى التيمم، فلا يكون التيمم وحده دليلاً لعلة الوضوء السابق.

الثالث: أن لا يفارق حكم الفرع حكم الأصل، [لا في جنسه][1]، ولا في زيادة ولا نقصان.

فإن القياس عبارة عن: تعدية حكم من محل إلى محل.

فكيف يختلف بالتعدية!

وليس من شكل القياس قول القائل: «بلغ رأس المال أقصى مراتب الأعيان فليبلغ المُسْلَمِ فيه أقصى مراتب الديون، قياساً لأحد العوضين على الآخر»؛ لأن هذا إلحاق فرع بأصل في إثبات خلاف حكمه.

الرابع: أن يكون الحكم في الفرع مما ثبتت جملته بالنص، وإن لم يثبت تفصيله.

وهذا ذكره أبو هاشم وقال: لولا أن الشرع ورد بميراث الجد جملة، لما نظرت الصحابة في توريث الجد مع الأخوة[2].

- وهذا فاسد: لأنهم قاسوا قوله[3] «أنت علي حرام» على الظهار، والطلاق، واليمين، ولم يكن قد ورد فيه حكم، لا على[4] العموم، ولا على الخصوص.

بل الحكم إذا ثبت في الأصل بعلة تعدى بتعدي العلة كيفما

١ـ م: في جنسه.

٢ـ راجع النقل عن أبي هاشم في المعتمد ٨٠٩/٢.

٣ـ نهاية ٣٣٠ من ٢م.

٤ـ نهاية ٢١٥/أ من د.

كان.

الخامس: أن لا يكون الفرع منصوصاً[1] عليه.

فإنه إنما يطلب الحكم بقياس أصل آخر فيما لا نص فيه.

فإن قيل: فلم قستم كفارة الظهار على كفارة القتل في الرقبة المؤمنة[2]، والظهار أيضاً منصوص عليه، واسم الرقبة يشمل الكافرة؟.

قلنا: اسم الرقبة ليس نصاً في إجزاء الكافرة، لكنه ظاهر فيه، كما في المعيبة، وعلة اشتراط الإيمان في كفارة القتل عَرَّفتنا تخصيص عموم آية الظهار، فخرج عن[3] أن يكون أجزاء الكافرة منصوصاً عليه، فطلبنا حكمه بالقياس لذلك.

* * *

* *

*

1- نهاية ١/٢٥٠ من ص.

2- ص، د: الكافرة.

3- ص: على.

الركن الثالث

«الحكم»

وشرطه: أن يكون حكماً شرعياً لم يتعبد فيه بالعلم.

وبيانه بمسائل:

«مسألة»

الحكم العقلي والاسم اللغوي لا يثبت بالقياس.

فلا يجوز إثبات اسم الخمر للنبيذ، والزنا للواط، والسرقة للنبش، والخليط للجار - بالقياس.

لأن العرب تسمي الخمر إذا حمضت خلاً لحموضته، ولا تجريه في كل حامض.

وتسمي الفرس أدهم لسواده، ولا تجريه في كل أسود.

وتسمي القطع في الأنف جدعاً، ولا تطرده في غيره.

وهذه المسألة قد قدمناها، فلا نعيدها.

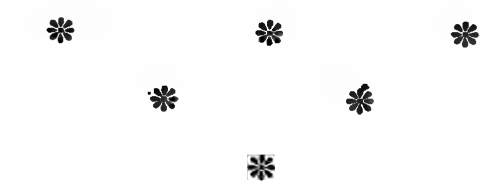
وكذلك لا يعرف كون المُكْرِه قاتلاً، والشاهد قاتلاً، والشريك قاتلاً - بالقياس، بل يتعرف حد القتل بالبحث العقلي.

وكذلك غاصب الماشية، هل هو غاصب للنتاج.

والمستولي على العقار، هل هو غاصب [للغلة](١).

فهذه مباحث عقلية تعرف بصناعة الحد(٢).

نعم، يجوز أن يقال: ألحق الشرع الشريك بالمنفرد - بالقتل - حكماً، فنقيس عليه الشريك في القطع، وألحق المكره بالقاتل، فنقيس عليه الشاهد إذا رجع، وذلك إلحاق من ليس قاتلاً بالقاتل في الحكم.



١ـ ساقطة من ص، د.

٢ـ م: الجدل.

«مسألة»

ما تعبد فيه بالعلم لا يجوز إثباته[1] بالقياس.

كمن يريد إثبات خبر الواحد بالقياس على قبول الشهادة.

ولذلك أورد - في مثال هذا الباب -: إثبات صلاة سادسة أو صوم شوال، أنه لا يثبت بالقياس، لأن مثل هذه الأصول ينبغي أن تكون معلومة.

وهذا فيه نظر.

إذ يمكن أن يقال: إن الوتر صلاة سادسة، وقد وقع الخلاف في وجوبها، فلم يشترط أن تكون السادسة معلومة الوجوب على القطع.

بل سبب بطلان هذا القياس علمنا ببطلانه:

- لأنه لو وجب صوم شوال، وصلاة سادسة، لكانت العادة[2] تحيل[3] أن لا يتواتر.

- أو لأنا لا نجد أصلا نقيسه عليه، فإنه لا يمكن قياس شوال على رمضان، إذ لم يثبت لنا أن وجوب صوم رمضان لأنه شهر من الشهور، أو وقت من الأوقات، أو لوصف يشاركه فيه شوال - حتى يقاس عليه.

١- د: اتباعه.

٢- نهاية ٣٣١ من ٢م.

٣- نهاية ٢٥٠/ب من ص.

«مسألة»

اختلفوا في أن النفي[1] الأصلي هل يعرف بالقياس[2].

وأعني بالنفي الأصلي: البقاء على ما كان قبل ورود الشرع.

والمختار: أنه يجري فيه قياس الدلالة، لا قياس العلة.

وقياس الدلالة: أن يستدل بانتفاء الحكم عن الشيء على انتفائه عن مثله.

ويكون ذلك ضم دليل إلى دليل، وإلا فهو باستصحاب مُوجَب العقل النافي للأحكام قبل ورود الشرع مستغن عن الاستدلال بالنظر.

أما قياس العلة، فلا يجري، لأن الصلاة السادسة وصوم شوال انتفى وجوبهما، لأنه لا موجب لهما، كما كان قبل ورود الشرع، وليس ذلك حكماً حادثاً سمعياً حتى تطلب له علة شرعية، بل ليس ذلك من أحكام الشرع، بل هو نفي لحكم الشرع، ولا علة له، إنما العلة لما يتجدد.

فحدوث العَالَم له سبب، وهو إرادة الصانع، أما عدمه في الأزل، فلم تكن له علة، إذ لو أحيل على إرادة الله - تعالى - لوجب أن ينقلب موجوداً، لو قدرنا عدم المريد والإرادة، كما أن الإرادة لو قدر انتفاؤها لانتفى وجود العالم في وقت حدوثه.

١ـ نهاية ٢١٠/ب من د.

٢ـ تراجع هذه المسألة في المحصول ٢ـ٢/٤٦٧، وتيسير التحرير ٣/٢٨٦.

فإذا لم يكن الانتفاء الأصلي حكماً شرعياً - على التحقيق - لم يثبت بعلة سمعية.

أما النفي الطارىء، كبراءة الذمة عن الدين، فهو حكم شرعي، يفتقر إلى علة، فيجري فيه قياس العلة.

* * *

* *

*

«مسألة»

كل حكم شرعي أمكن تعليله، فالقياس جار فيه.

وحكم الشرع نوعان:

أحدهما: نفس الحكم.

والثاني: نصب أسباب الحكم.

فلله - تعالى - في إيجاب الرجم والقطع على الزاني والسارق حكمان:

أحدهما: إيجاب الرجم.

والآخر: نصب الزنا سبباً لوجوب الرجم.

فيقال: وجب الرجم في الزنا لعلة كذا، وتلك العلة موجودة في اللواط، فنجعله سبباً وإن كان لا يسمى زناً.

وأنكر أبو زيد الدبوسي هذا النوع من التعليل.

وقال: الحكم يتبع السبب دون حكمة[1] السبب، وإنما الحكمة ثمرة وليست بعلة، فلا يجوز أن يقال: جعل القتل سبباً للقصاص للزجر والردع، فينبغي أن يجب القصاص على شهود القصاص،

١ـ نهاية ٢٥١/أ من ص.

لمسيس الحاجة إلى الزجر، وإن لم يتحقق القتل(١).

- وهذا فاسد.

والبرهان القاطع [عليه](٢): أن هذا الحكم شرعي، أعني نصب الأسباب لإيجاب الأحكام، فيمكن أن تعقل علته، ويمكن أن يتعدى إلى سبب آخر.

فإن اعترفوا بإمكان(٣) معرفة العلة، وإمكان تعديته، ثم توقفوا عن التعدية، كانوا متحكمين بالفرق بين حكم وحكم، كمن يقول: «يجري القياس في حكم الضمان لا في القصاص، وفي البيع لا في النكاح».

وإن ادعوا الإحالة، فمن أين عرفوا استحالته، أبضرورة أو نظر، ولابد(٤) من بيانه، كيف ونحنَ نبين إمكانه بالأمثلة!.

١ـ هذا هو موضوع تعليل الحكم "بالحكمة"، وفي جوازه اختلاف العلماء. وتفريقهم بين أن تكون منضبطة أو غير منضبطة فراجع هذه المسألة في المحصول للرازي ٢ـ٣٨٩/٢ وما بعدها، وتيسير التحرير ٢/٤، فواتح الرحموت ٢٧٤/٢، وتنقيح الفصول للقرافي ص٤٠٦. أما موضوع هذه المسألة فهو القياس في الأسباب، وهو مجال اختلاف بين الحنفية والشافعية وهو قريب موضوع القياس في الحدود والكفارات حيث لا توجب إلا لأسباب. راجع المعتمد ٧٩٢/٢، نهاية السول (مع المطيعي) ٤٩/٤، وأصول السرخسي ١٦٢/٢ ـ ١٦٤.

٢ـ م: على، وهي ساقطة من ص.

٣ـ نهاية ٣٣٢ من ٢م.

٤ـ نهاية ٢١٦/أ من د.

فإن قيل: الإمكان مسلم في العقل، لكنه غير واقع، لأنه لا يلغى للأسباب علة مستقيمة تتعدى.

فنقول: الآن قد ارتفع النزاع الأصولي، إذ لا ذاهب إلى تجويز القياس حيث لا تعقل العلة، أو لا تتعدى.

وهم قد ساعدوا على جواز القياس حيث أمكن معرفة العلة وتعديتها، فارتفع الخلاف.

الجواب الثاني: هو أنا نذكر إمكان القياس في الأسباب على منهجين:

المنهج الأول: ما لقبناه بتنقيح مناط الحكم.

فنقول: قياسنا اللائط والنباش على الزاني والسارق - مع الاعتراف بخروج النباش واللائط عن اسم الزاني والسارق - كقياسكم الأكل على الجماع في كفارة الفطر، مع أن الأكل لا يسمى وقاعاً، وقد قال الأعرابي: «واقعت في نهار رمضان».

فإن قيل: ليس هذا قياساً، فإنا نعرف بالبحث أن الكفارة ليست كفارة الجماع، بل كفارة الإفطار.

قلنا: وكذلك نقول: ليس الحد حد الزنا، بل حد إيلاج الفرج في الفرج المحرم قطعاً، المشتهى طبعاً، والقطع قطع أخذ مال محرز لا شبهة للآخذ فيه.

فإن قيل: إنما القياس أن يقال «علق الحكم بالزنا لعلة كذا، وهي موجودة في غير الزنا»، و«علقت الكفارة بالوقاع لعلة كذا،

وهي موجودة في الأكل»، كما يقال «أثبت التحريم في الخمر، لعلة الشدة، وهي موجودة في النبيذ».

ونحن في[1] الكفارة نبين أنه لم يثبت الحكم للجماع، ولم يتعلق به، فيتعرف محل الحكم الوارد شرعاً، أنه أين ورد، وكيف ورد، وليس هذا قياساً، فإن استمر لكم مثل هذا في اللائط والنباش، فنحن لا ننازع فيه.

قلنا: فهذا الطريق جار - لنا - في اللائط والنباش، بلا فرق، وهو نوع إلحاق لغير المنصوص بالمنصوص، بفهم العلة التي هي مناط الحكم، فيرجع النزاع إلى الاسم.

المنهج الثاني: هو أنا نقول: إذا انفتح باب المنهج الأول، تعدينا إلى [اتباع الحِكْمَة][2] والتعليل بها، فإنا لسنا نعني بالحكمة إلا المصلحة المُخيلة المناسبة.

كقولنا في قوله عليه السلام «لا يقضي القاضي وهو غضبان»[3]: إنه إنما جعل الغضب سبب المنع، لأنه يدهش العقل، ويمنع من استيفاء الفكر، وذلك موجود في الجوع المفرط، والعطش المفرط، والألم المبرح، فنقيسه عليه[4].

١ــ نهاية ٢٥١/ب من ص.

٢ــ م: إيقاع الحكم.

٣ــ تقدم تخريجه.

٤ــ نهاية ٣٣٣ من ٢م.

وكقولنا: إن الصبي يولى عليه لحِكْمَة، وهي عجزه عن النظر لنفسه، فليس الصبا سبب الولاية لذاته، بل لهذه الحكمة، فنصب الجنون سبباً، قياساً على الصغر.

والدليل على جواز مثل ذلك: اتفاق عمر وعلي - رضي الله عنهما - على جواز قتل الجماعة(١) بالواحد(٢)، والشرع إنما أوجب القتل على القاتل، والشريك ليس بقاتل على الكمال، لكنهم قالوا: إنما اقتص من القاتل لأجل الزجر، وعصمة الدماء، وهذا المعنى يقتضي إلحاق المشارك بالمنفرد.

ونزيد على هذا القياس ونقول: هذه الحكمة جريانها في الأطراف كجريانها في النفوس، فيصان الطرف في القصاص عن المشارك، كما يصان عن المنفرد.

وكذلك نقول: يجب القصاص بالجارح، لحكمة الزجر، وعصمة الدماء، فالمثقل في معنى الجارح، بالإضافة إلى هذه العلة.

فهذه تعليلات معقولة في هذه الأسباب، لا فرق بينها وبين

١ـ نهاية ٢١٦/ب من د.

٢ـ اتفاق عمر وعلي ـ رضي الله عنهما ـ على قتل الجماعة بالواحد أخرجه عبد الرزاق في مصنفه ٤٧٧/٩ وفيه "أن عمر كان يشك فيها ـ يعني في قتل الجماعة بالواحد ـ فقال علي: يا أمير المؤمنين، أرأيت لو أن نفراً اشتركوا في سرقة جزور، فأخذ هذا عضواً، وهذا عضواً، أكنت قاطعهم؟ قال: نعم، قال: فذلك. حتى امتدح له الرأي" وراجع ـ أيضاً ـ التلخيص الحبير ٢٠/٤.

تعليل تحريم الخمر بالشدة، وتعليل ولاية الصغر بالعجز، ومنع الحكم بالغضب.

فإن قيل: المانع منه «أن الزجر حكمة، وهي ثمرة، وإنما تحصل بعد القصاص، وتتأخر عنه، فكيف تكون علة وجوب القصاص، بل علة وجوب القصاص القتل».

قلنا: مسلم أن علة وجوب القصاص القتل، لكن علة كون القتل علة[1] للقصاص الحاجة إلى الزجر، والحاجة إلى الزجر هي العلة، دون نفس الزجر، والحاجة سابقة، وحصول الزجر هو المتأخر.

إذ يقال: «خرج الأمير عن البلد للقاء زيد»، ولقاء زيد يقع بعد خروجه، لكن تكون الحاجة إلى اللقاء علة باعثة على الخروج، سابقة عليه، وإنما المتأخر نفس اللقاء.

فكذلك الحاجة إلى عصمة الدماء، هي الباعثة للشرع على جعل القتل سبباً للقصاص، والشريك في هذا المعنى يساوي المنفرد، والمثقل يساوي الجارح، فألحق به قياساً.

* * *

* *

*

١ـ نهاية ١/٢٥٢ من ص.

«مسألة»

نقل عن قوم: أن القياس لا يجري في الكفارات والحدود(١).

وما قدمناه يبين فساد هذا الكلام، فإن إلحاق الأكل بالجماع قياس، وإلحاق النباش بالسارق قياس.

فإن زعموا: أن ذلك تنقيح لمناط الحكم، لا استنباط للمناط.

- فما ذكروه حق، والإنصاف يقتضي مساعدتهم إذا فسروا كلامهم بهذا، فيجب الاعتراف بأن الجاري في الكفارات والحدود، بل وفي سائر أسباب الأحكام - المنهج الأول في الإلحاق دون المنهج الثاني، فإن المنهج الثاني - أيضاً - يرجع إلى تنقيح [مناط الحكم](٢)، وهو [المنهج](٣) الأول.

فإنا إذا ألحقنا المجنون بالصبي، بان لنا أن الصبا لم يكن(٤) مناط الولاية، بل أمر أعم منه، وهو فقد عقل التدبير.

١ـ وهو قول الحنفية.. فراجع فواتح الرحموت ٣١٧/٢، وتيسير التحرير ١٠٣/٤، وأصول السرخسي ١٦٣/٢ فعندما تكلم عن إيجاب الحنفية للكفارة على من أكل أو شرب في نهار رمضان متعمداً قال: نحن ما أوجبنا الكفارة بطريق التعليل بالرأي، فكيف يقال هذا، ومن أصلنا أن إثبات الكفارات بالقياس لا يجوز.اهـ وهو رأي أبي علي الجبائي في المعتمد ٧٩٤/٢.

٢ـ د: المناط.

٣ـ ساقطة من ص، د.

٤ـ نهاية ٣٣٤ من ٢م.

وإذا ألحقنا الجوع بالغضب، بان لنا أن الغضب لم يكن مناطاً، بل أمر أعم منه(١)، وهو ما يدهش [العقل](٢) عن النظر.

وعند هذا، يظهر الفرق للمنصف، بين تعليل الحكم وتعليل السبب(٣)، فإن تعليل الحكم تعدية الحكم عن محله، وتقريره في محله.

فإنا نقول: حرم الشرع شرب الخمر، والخمر محل الحكم، ونحن نطلب مناط الحكم وعلته، فإذا تبينت لنا الشدة، عديناها إلى النبيذ، فضممنا النبيذ إلى الخمر في التحريم، ولم نغير من أمر الخمر شيئاً.

أما ها هنا، إذا قلنا: «علق الشرع الرجم بالزنا لعلة كذا، فيلحق به غير الزنا»، يناقض آخر الكلام أوله، لأن الزنا إن كان مناطاً من حيث إنه زنا، فإذا ألحقنا به ما ليس بزناً فقد أخرجنا الزنا عن كونه مناطاً، فكيف يعلل كونه مناطاً بما يخرجه عن كونه مناطاً.

والتعليل تقرير لا تغيير، ومن ضرورة(٤) تعليل الأسباب تغييرها، فإنك إذا اعترفت بكونه سبباً، ثم أثبت ذلك الحكم بعينه

١ـ نهاية ٢١٧/أ من د.

٢ـ ساقطة من ص، د.

٣ـ ص: السببية.

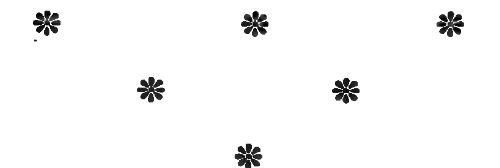
٤ـ نهاية ٢٥٢/ب من ص.

عند فقد ذلك السبب، فقد نقضت قولك الأول إنه سبب.

فإنا إذا ألحقنا الأكل بالجماع، بان لنا -بالآخرة - أن الجماع لم يكن هو السبب، بل معنى أعم منه، وهو الإفطار، وإنما كان يكون هذا تعليلاً لو بقى الجماع مناطاً وانضم إليه مناط آخر يشاركه في العلة، كما بقي الخمر محلاً للتحريم، وانضم إليه محل آخر، وهو النبيذ، فلم يخرج المحل الذي طلبنا علة حكمه عن كونه محلاً، لكن انضم إليه محل آخر، وهو النبيذ.

وكذلك، ينبغي أن لا يخرج الجماع عن كونه مناطاً، وينضم إليه مناط آخر وهو الأكل، وذلك محال، بل إلحاق الأكل يخرج وصف الجماع عن كونه مناطاً، ويوجب حذفه عن درجة الاعتبار، ويوجب إضافة الحكم إلى معنى آخر، حتى يصير وصف الجماع حشواً زائداً، وكذلك يصير وصف الزنا حشواً [زائداً](١)، ويعود الأمر إلى أن مناط الرجم وصف زائد، لأن مناط الرجم أمر أعم من الزنا، وهو إيلاج فرج في فرج حرام.

فإذاً: مهما فسر مذهبهم على هذا الوجه اقتضى الإنصاف المساعدة، والله أعلم.



١ـ ساقطة من ص، د.

الركن الرابع

«العلة»

ويجوز أن تكون العلة حكماً.

كقولنا: بطل بيع الخمر، لأنه حرم الانتفاع به، ولأنه نجس.

وغلط من قال: إن الحكم - أيضاً - يحتاج إلى علة[1]، فلا يعلل به[2].

ويجوز أن يكون:

- وصفاً محسوساً عارضاً، كالشدة.
- أو لازماً، كالطعم، والنقدية، والصغر.
- أو من أفعال المكلفين، كالقتل والسرقة.
- أو وصفاً مجرداً.
- أو مركباً من أوصاف.

ولا فرق بين أن يكون نفياً أو إثباتاً.

ويجوز أن يكون[3]:

١ـ نهاية ٢٣٥ من ٢م.

٢ـ نسب هذا الرأي في كتب كثيرة إلى بعض الاصوليين، ونسبه أبو الخطاب إلى بعض المتأخرين، وقال: وهو الصحيح عندي ولكن ننصر قول أصحابنا. فراجع التمهيد ٤٤/٤، وابن الحاجب ٢٣٠/٢، المحصول ٢ـ٤٠٨/٢، تيسير التحرير ٣٤/٤، الإحكام للآمدي ٢٤/٣.

٣ـ نهاية ٢١٧/ب من د.

- مناسباً.
- وغير مناسب.
- أو متضمناً لمصلحة مناسبة.

ويجوز أن لا تكون العلة موجودة في محل الحكم، كتحريم نكاح الأمة بعلة رق الولد.

وتفارق العلة الشرعية في بعض هذه المعاني العلة العقلية، [وقد أطنب الأصوليون في تفصيل ذلك، وبيان وجه الفرق بين العلة العقلية والشرعية على ما قررناه][1] في كتاب «التهذيب».

ولم نر فيه فائدة، لأن العلة العقلية مما لا نراها أصلاً.

فلا معنى لقولهم: «العلم علة كون العالم عالماً لا كون الذات عالمة»[2]، ولا «أن العالمية حال وراء قيام العلم بالذات»، فلا وجه لهذا عندنا في المعقولات.

بل لا معنى لكونه عالماً إلا قيام العلم بذاته.

وأما الفقهيات، فمعنى العلة فيها: «العلامة».

وسائر الأقسام التي ذكرناها يجوز أن ينصبها الشارع علامة.

فالذي يتعرض له - في هذا الركن - كيفية إضافة الحكم إلى العلة، ويتهذب ذلك بالنظر في أربع مسائل:

إحداها: تخلف الحكم عن العلة مع وجودها.

١ـ م: على ما بينا.

٢ـ نهاية ١/٢٥٣ من ص.

وهو الملقب بالنقض والتخصيص.

والثانية: وجود الحكم دون العلة.

وهو الملقب بالعكس، وتعليل الحكم بعلتين.

والثالثة: أن الحكم في محل النص يضاف إلى النص أو إلى العلة.

وعنه تتشعب **الرابعة**: وهي العلة القاصرة.

* * *

* *

*

«مسألة»

اختلفوا في تخصيص العلة[1].

ومعناه: أن فقد الحكم مع وجود العلة يبين فساد العلة وانتقاضها، أو يبقيها علة ولكن يخصصها بما وراء موقعها[2].

فقال قوم: إنه ينقض العلة ويفسدها، ويبين أنها لم تكن علة، إذ لو كانت لاطردت، ووجد الحكم حيث وجدت.

وقال قوم: تبقى علة فيما وراء النقض، وتخلف الحكم عنها يخصصها، كتخلف حكم العموم، فإنه يخصص العموم بما وراءه.

وقال قوم: إن كانت العلة مستنبطة مظنونة انتقضت وفسدت، وإن كانت منصوصاً عليها تخصصت ولم تنتقض.

وسبيل كشف الغطاء عن الحق أن نقول: تخلف الحكم عن العلة يفرض على ثلاثة أوجه:

الأول: أن يعرض في صوب جريان العلة ما يمنع اطرادها، وهو الذي يسمى «نقضاً» وهو ينقسم إلى:

- ما يعلم أنه ورد مستثنى عن القياس.

١ــ تعددت المذاهب في تخصيص العلة حتى أوصلها الشوكاني في إرشاد الفحول ص٢٢٤ ــ ٢٢٥ إلى خمسة عشر مذهباً. وراجع التفصيلات في أصول السرخسي ٢٠٨/٢ وما بعدها، والإحكام للآمدي ٣١/٣، وتيسير التحرير ٩/٤ وما بعدها.

٢ــ ص، د: موقفها.

- وإلى ما لا يظهر ذلك منه.

فما ظهر أنه ورد مستثنى عن القياس، مع استبقاء القياس، فلا يرد نقضاً على القياس، ولا يفسد العلة، بل يخصصها بما وراء المستثنى، فتكون علة في غير محل الاستثناء(١)، ولا فرق بين أن يَرِدَ ذلك على علة مقطوعة أو مظنونة.

مثال الوارد على العلة المقطوعة: إيجاب صاع من التمر في لبن المصراة(٢).

فإن علة إيجاب المثل في المثليات المتلفة تماثل الأجزاء، والشرع لم ينقض هذه العلة، إذ عليها تعويلنا في الضمانات(٣)، لكن استثنى هذه الصورة.

فهذا الاستثناء لا يبين للمجتهد فساد هذه العلة.

ولا ينبغي أن يكلف المناظر الاحتراز(٤) عنه، حتى يقول في علته: «تماثل أجزاء - في غير المصراة - فيقتضي إيجاب المثل» - لأن هذا تكليف قبيح.

وكذلك، صدور الجناية من الشخص علة وجود الغرامة عليه، فورود الضرب على العاقلة لم ينقض هذه العلة، ولم يفسد هذا

١- نهاية ٣٣٦ من م٢.

٢- تقدم تخريجه.

٣- نهاية ١/٢١٨ من د.

٤- نهاية ١/٢٥٣ من ص.

القياس، لكن استثنى هذه الصورة، فتخصصت العلة بما وراءها.

ومثال ما يرد على العلة المظنونة: مسألة العرايا(١).

فإنها لا تنقض التعليل بالطعم، إذ فُهِم أن ذلك استثناء لرخصة الحاجة، ولم يرد ورود النسخ للربا.

ودليل كونه مستثنى: أنه يرد على علة الكيل وعلى كل علة.

وكذلك، إذا قلنا: «عبادة مفروضة، فتفتقر إلى تعيين النية»، لم تنتقض بالحج، فإنه ورد على خلاف قياس العبادات، لأنه لو أهل بإهلال زيد صح(٢)، ولا يعهد مثله في العبادات.

١ـ العرايا: جمع عَرِيَّة.. فعيلة بمعنى مفعولة، من عَرَاه يعروه إذا قصده، ويحتمل أن يكون فعيلة بمعنى فاعلة، من عَرِي يَعْرى إذا خلع ثوبه، كأنها عريت من جملة التحريم، فعريت، أي خرجت.. ومعناها في الاصطلاح، هو أن ما لا نخل له من ذوي الحاجات يدرك الرطب، ولا نقد له يشتري به الرطب لعياله، ولا نخل له يطعمهم منه، ويكون قد فضل له من قوته تمر، فيجيء إلى صاحب النخل فيقول له: بعني ثمر نخلة أو نخلتين بخرصها من التمر، فيعطيه ذلك الفاضل من التمر بثمر تلك النخلات، ليصيب من رطبها مع الناس، فرخص فيه إذا كان دون خمسة أوسق.. اهـ من كتاب النهاية لابن الأثير ٢٢٤/٣.. والرخصة في العرايا ثابتة بحديث الصحيحين فراجع البخاري (مع السندي) ٢٠/٢، ومسلم (مع النووي) ١٨٢/١٠.

٢ـ وذلك لأن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ لما قدم على رسول الله ﷺ من اليمن، وكان النبي ﷺ قد أحرم بالحج ـ قارناً ـ قال رسول الله ﷺ لعلي: "بما أهللت يا علي؟" قال: بما أهل به النبي ﷺ قال: "فاهْدِ وامكث حراماً كما أنت". راجع البخاري (مع السندي) ٢٧١/١.

أما إذا لم يرد مورد الاستثناء، فلا يخلو:

- إما أن يرد على العلة المنصوصة.

- أو على المظنونة.

فإن ورد على المنصوصة، فلا يتصور هذا، إلا بأن ينعطف منه قيد على العلة، ويتبين أن ما ذكرناه لم يكن تمام العلة.

ومثاله: قولنا: خارج، فينقض الطهارة(١)، أخذاً من قوله ﷺ «الوضوء مما خرج»(٢)، ثم بانَ أنه لم يتوضأ من الحجامة(٣)، فعلمنا أن العلة بتمامها لم يذكرها، وأن العلة خارج من المخرج المعتاد، فكان ما ذكرناه بعض العلة.

فالعلة إن كانت منصوصة، ولم يرد النقض مورد الاستثناء، لم يتصور إلا كذلك.

فإن لم تكن كذلك، فيجب تأويل التعليل، إذ قد يرد بصيغة التعليل ما لا يراد به التعليل لذلك الحكم، فقوله تعالى ﴿يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين﴾(٤)، ثم قال ﴿ذلك بأنهم شاقوا الله

١ـ ص، د: الطهر.

٢ـ رواه الدارقطني في سننه ١٥١/١ وكذلك أخرجه البيهقي وأبو نعيم بسند ضعيف عن ابن عباس مرفوعاً، ورواه سعيد بن منصور في سننه عنه وعن عمر موقوفاً، وقال البيهقي لا يثبت مرفوعاً. كذا قال العجلوني في كشف الخفاء ٣٣٦/٢.

٣ـ أخرجه الدارقطني في سننه ١٥١/١، وفي التعليق المغني أن البيهقي أخرجه كذلك ـ مطبوع مع الدارقطني ـ.

٤ـ سورة الحشر، آية "٢".

ورسوله﴾ (١)، وليس كل من يشاق الله يخرب بيته، فتكون العلة منقوضة.

ولا يمكن أن يقال: إنه علة في حقهم خاصة، لأن هذا يعد تهافتاً في الكلام.

بل نقول: تبين بآخر الكلام أن الحكم المعلل ليس هو نفس الخراب، بل استحقاق الخراب، خرب أو لم يخرب.

أو نقول: ليس الخراب معلولاً بهذه العلة لكونه خراباً، بل لكونه عذاباً، وكل من شاق الله ورسوله فهو معذب، إما بخراب البيت، أو غيره.

فإن لم يتكلف مثل هذا، كان الكلام منتقضاً.

أما إذا ورد على(٢) العلة المظنونة، لا في معرض الاستثناء(٣)، وانقدح جواب عن محل النقض من طريق الإخالة، إن كانت العلة مخيلة، أو من طريق الشبه، إن كانت شبهاً، فهذا يبين أن ما ذكرناه أولاً لم يكن تمام العلة، وانعطف قيد على العلة(٤) من مسألة النقض، به يندفع النقض.

أما إذا كانت العلة مخيلة، ولم ينقدح جواب مناسب، وأمكن

١ـ سورة الحشر، آية "٤".

٢ـ نهاية ٣٣٧ من ٢م.

٣ـ نهاية ٢٥٤/أ من ص.

٤ـ نهاية ١١٨/ب من د.

أن يكون التقض دليلاً على فساد العلة، وأمكن أن يكون معرفاً اختصاص العلة بمجراها، بوصف من قبيل الأوصاف الشبهية، يفصلها عن غير مجراها، فهذا الاحتراز عنه مهم في الجدل للمتناظرين.

لكن المجتهد الناظر، ماذا عليه أن يعتقد في هذه العلة، الانتقاض والفساد أو التخصيص؟.

هذا - عندي - في محل الاجتهاد، ويتبع كل مجتهد ما غلب على ظنه.

ومثاله: قولنا صوم رمضان يفتقر إلى النية، لأن النية لا تنعطف على ما مضى، وصوم جميع النهار واجب، وأنه لا يتجزأ، فينتقض هذا بالتطوع، فإنه لا يصح إلا بنية، ولا يتجزأ على المذهب الصحيح، ولا مبالاة بمذهب من يقول: «إنه صائم بعض النهار».

فيحتمل أن ينقدح(1) عند المجتهد فساد هذه العلة بسبب التطوع.

ويحتمل أن ينقدح له أن التطوع ورد مستثنى، رخصة لتكثير النوافل، فإن الشرع قد سامح في النفل بما لم يسامح به في الفرض.

فالمخيل الذي ذكرناه يستعمل في الفرض، ويكون وصف

1ـ ص: يتقدم.

الفرضية فاصلاً بين مجرى العلة وموقفها(١)، ويكون ذلك وصفاً شبهياً، اعتبر في استعمال المخيل وتميز مجراه عن موقفه(٢).

ومن أنكر قياس الشبه جوز الاحتراز عن النقض بمثل هذا الوصف الشبهي، فأكثر العلل المخيلة خصص الشرع اعتبارها بمواضع لا ينقدح في تعيين المحل معنى مناسب على مذاق أصل العلة.

وهذا التردد إنما ينقدح في معنى مؤثر لا يحتاج إلى شهادة الأصل، فإن مقدمات هذا القياس مؤثرة بالاتفاق من قولنا: إن كل الصوم واجب، وإن النية عزم لا ينعطف على الماضي، وإن الصوم لا يصح إلا بنية.

فإن كانت العلة مناسبة، بحيث تفتقر إلى أصل يستشهد به، فإنما يشهد لصحة ثبوت الحكم في موضع واحد(٣) على وفقه، فتنتقض هذه الشهادة بتخلف الحكم عنه في موضع آخر.

فإن إثبات الحكم على وفق المعنى إن دل على التفات الشرع فقطع الحكم أيضاً يدل على إعراض الشرع.

وقول(٤) القائل: «أنا اتبعه إلا في محل إعراض الشرع

١ـ م: وموقعها.

٢ـ م: موقعه.

٣ـ م: آخر.

٤ـ نهاية ٢٥٤/ب من ص.

بالنص» ليس هو أولى ممن قال: «أعرض عنه إلا في محل اعتبار الشرع إياه بالتنصيص على الحكم».

وعلى الجملة: يجوز(١) أن يصرح الشرع بتخصيص العلة، واستثناء صورة حكم عنها.

ولكن، إذا لم يصرح، واحتمل نفي الحكم مع وجود العلة [احتمل](٢) أن يكون لفساد العلة، واحتمل أن يكون(٣) لتخصيص العلة.

فإن كانت العلة قطعية، كان تنزيلها على التخصيص أولى من التنزيل على نسخ العلة.

وإن كانت العلة مظنونة، ولا مستند للظن إلا إثبات الحكم في موضع على وفقها، فينقطع هذا الظن بإعراض الشرع عن اتباعها في موضع آخر.

وإن كانت مستقلة مؤثرة، كما ذكرناه في مسألة «تبييت النية»، كان ذلك في محل الاجتهاد.

الوجه الثاني - لانتفاء حكم العلة -:

أن ينتفي لا لخلل في نفس العلة، لكن، يندفع الحكم عنه

١ـ نهاية ٣٣٨ من ٢م.

٢ـ ساقطة من ص، د.

٣ـ نهاية ٢١٩/أ من د.

بمعارضة علة أخرى دافعة.

مثاله: قولنا «إن علة رق الولد ملك الأم، ثم المغرور بحرية جارية ينعقد ولده حراً، وقد وجد رق الأم وانتفى رق الولد».

لكن، هذا انعدام بطريق الاندفاع بعلة دافعة، مع كمال العلة المرقة.

بدليل: أن الغرم يجب على المغرور، ولولا أن الرق في حكم الحاصل المندفع لما وجبت قيمة الولد.

فهذا النمط لا يرد نقضاً على المناظر، ولا يبين للناظر[1] المجتهد فساداً في العلة، لأن الحكم - ها هنا - كأنه حاصل تقديراً.

الوجه الثالث: أن يكون النقض مائلا عن صوب جريان العلة، ويكون تخلف الحكم لا لخلل في ركن العلة، لكن لعدم[2] مصادفتها محلها، أو شرطها، أو أهلها.

كقولنا: السرقة علة القطع، وقد وجدت في النباش، فليجب القطع.

فقيل: يبطل بسرقة ما دون النصاب، وسرقة الصبي، والسرقة من غير الحرز.

ونقول: البيع علة الملك، وقد جرى، فليثبت الملك في زمان

١ـ م: لنظر.

٢ـ د: لعلة.

الخيار.

فقيل: [هذا باطل](1) ببيع المستولدة، والموقوف، والمرهون.

وأمثال ذلك.

فهذا جنس لا يلتفت إليه المجتهد، لأن نظره في تحقيق العلة، دون شرطها ومحلها، فهو مائل عن صوب نظره.

أما المناظر، فهل يلزمه الاحتراز عنه، أو يقبل منه العذر بأن هذا منحرف عن مقصد النظر، وليس [عليه](2) البحث(3) عن المحل والشرط.

هذا مما اختلف الجدليون فيه، والخطب فيه يسير، فالجدل شريعة وضعها الجدليون، وإليهم وضعها كيف شاؤا.

وتكلف الاحتراز أجمع لنشر الكلام:

وذلك بأن يقول: «بيع صدر من أهله، وصادف محله، وجَمَعَ شرطه، فيفيد الملك»، ويقول: سرق نصاباً كاملاً، من حرز، لا شبهة له فيه [، فيفيد القطع](4).

فإن قيل: فقد ذكرتم أن النقض إذا ورد على صوب جريان

1ـ د: بالحل.

2ـ ساقطة من ص، د.

3ـ نهاية 255/أ من ص.

4ـ ساقطة من ص، د.

العلة - وكان مستثنى عن القياس - لم يقبل، فبم يعرف الاستثناء[1]، وما من معلل يرد عليه نقض إلا وهو يدعي ذلك.

قلنا: أما المجتهد، فلا يعاند نفسه، فيتبع فيه موجب ظنه.

وأما المناظر، فلا يقبل ذلك منه، إلا أن يبين اضطرار الخصم إلى الاعتراف بأنه على خلاف قياسه أيضاً.

فإن قياس[2] أبي حنيفة في الحاجة إلى تعيين النية، يوجب افتقار الحج إلى التعيين، فهو خارج عن قياسه - أيضاً -.

فإن أمكنه إبراز قياس سوى مسألة النقض على قياس نفسه، كانت علته المطردة أولى من علته المنقوضة، ولم تقبل دعوى المعلل أنه خارج عن القياس.

فإن قيل: فحيث أوردتم مسألة المصراة مثالاً، فهل تقولون «إن العلة موجودة في مسألة المصراة، وهي تَمَاثُل الأجزاء، لكن اندفع الحكم بمانع النص»، كما تقولون في مسألة المغرور بحرية الولد.

قلنا: لا؛ لأن التماثل ليس علة لذاته، بل بجعل الشرع إياه علامة على الحكم، فحيث لم يثبت الحكم، لم يجعله علامة، فلم يكن علة.

كما أنا لا نقول: «الشدة الموجودة قبل تحريم الخمر كانت

١ـ نهاية ٣٣٩ من م٢.

٢ـ نهاية ٢١٩/ب من د.

علة، لكن لم يرتب الشرع عليها الحكم»، بل، ما صارت علة إلا حيث جعلها الشرع علة، وما جعلها علة إلا بعد نسخ إباحة الشرب.

فكذلك التماثل ليس علة في مسألة المصراة.

بخلاف مسألة المغرور، فإن الحكم فيه ثابت تقديراً، وكأنه ثبت ثم اندفع، فهو في حكم المنقطع لا في حكم الممتنع.

ولو نصب شبكة، ثم مات، فتعقل بها صيد، لقضي منه ديونه، ويستحقه ورثته، لأن نصب الشبكة سبب ملك الناصب للصيد، ولكن الموت حالة تعقل الصيد دفع الملك(١)، فتلقاه الوارث، وهو في حكم الثابت للميت، المنتقل إلى الوارث.

فليفهم دقيقة الفرق بينهما.

فإن قيل:

إذا لم يكن التماثل علة في المصراة، فقد انعطف به قيد على التماثل، أفتقولون العلة في غير المصراة التماثل المطلق، أو تماثل مضاف إلى غير المصراة؟.

فإن قلتم: «هو مطلق التماثل ومجرده». فهو محال، لأنه موجود في المصراة، ولا حكم.

وإن قلتم: «هو تماثل مضاف». فليجب على المعلل الاحتراز، فإنه إذا ذكر التماثل المطلق، فقد ذكر بعض العلة، إذ ليست العلة مجرد التماثل، بل التماثل مع قيد الإضافة إلى غير المصراة، وعند

١ـ نهاية ٢٥٥/ب من ص.

هذا، يكون انتفاء الحكم في مسألة المصراة لعدم العلة، فلا يكون نقضاً للعلة ولا تخصيصاً.

فإذا قال القائل: «اقتلوا زيداً لسواده» اقتضي ظاهره قتل كل أسود.

فلو ظهر بنص قاطع «أنه ليس يقتل إلا زيد»، فقد بان أن العلة لم تكن السواد المطلق، بل سواد زيد، وسواد زيد لا يوجد[1] إلا في زيد، فإن لم يقتل غيره فلعدم العلة، لا لخصوص العلة، ولا لانتقاضها، ولا لاستثنائه[2] عن العلة.

والجواب: أن هذا منشأ تخبط الناس في هذه المسألة.

وسبب غموضها: أنهم تكلموا في تسمية مطلق التماثل علة، قبل معرفة حد العلة، وأن العلة الشرعية تسمى علة بأي اعتبار.

وقد أطلق الناس اسم العلة باعتبارات مختلفة، ولم يشعروا[3] بها، ثم تنازعوا في تسمية مثل هذا علة، وفي تسمية مجرد السبب علة، دون المحل والشرط.

فنقول: اسم العلة مستعار في العلامات[4] الشرعية، وقد استعاروها من ثلاثة مواضع، على أوجه مختلفة.

١ـ نهاية ٣٤٠ من م٢.

٢ـ م٢ د: ولا لاستثنائها.

٣ـ نهاية ٢٢٠/أ من د.

٤ـ ص: المقاولات.

الأول: الاستعارة من العلة العقلية، وهو عبارة عما يوجب الحكم لذاته.

فعلى هذا، لا يسمى التماثل علة، لأنه بمجرده لا يوجب الحكم، ولا يسمى السواد علة، بل سواد زيد، ولا تسمى الشدة المجردة علة، لأنه بمجردة لا يوجب الحكم، بل شدة في زمان.

الثاني: الاستعارة من البواعث.

فإن الباعث على الفعل[1] يسمى علة الفعل، فمن أعطى فقيراً، فيقال «أعطاه لفقره».

فلو علل به، ثم منع فقيراً آخر، فقيل له: «لم لم تعطه وهو فقير» فيقول: «لأنه عدوي»، ومنع فقيراً ثالثاً وقال: «لأنه معتزلي، فلذلك لم أعطه».

فمن تغلب على طبعه عجرفة[2] الكلام وجَدَلُه، فقد يقول «أخطأت في تعليلك الأول، فكان من حقك أن تقول: «أعطيته لأنه فقير، وليس عدواً، ولا هو معتزلي».

ومن بقي على الاستقامة التي يقتضيها أصل الفطرة، وطبع المحاورة، لم يستبعد ذلك، ولم يعده متناقضاً، وجوز أن يقول «أعطيته لأنه فقير»، لأن باعثه هو الفقر، وقد لا يحضره عند الإعطاء العداوة والاعتزال، ولا انتفاؤهما، ولو كانا جزأين من الباعث لم

١ـ نهاية ٢٥٦/أ من ص.

٢ـ ص، د: عجرفية.

ينبعث إلا عند حضورهما في ذهنه، وقد انبعث ولم يخطر بباله إلا مجرد الفقر.

فمن جوّز تسمية الباعث علة، فيجوز أن يسمى مجرد التماثل علة، لأنه الذي يبعثنا على إيجاب المثل في ضمانه، وإن لم يخطر ببالنا إضافته إلى غير المصراة، فإنه قد لا تحضرنا مسألة المصراة - أصلاً - في تلك الحالة.

المأخذ الثالث - لاسم العلة -: علة المريض، وما يظهر المرض عنده، كالبرودة، فإنها علة المرض - مثلاً -، والمرض يظهر عقيب غلبة البرودة، وإن كان لا يحصل بمجرد البرودة، بل ربما ينضاف إليها من المزاج الأصلي أمور - مثلاً - كالبياض، لكن انضاف المرض إلى البرودة الحادثة.

وكما ينضاف الهلاك إلى اللطم، الذي تحصل التردية به في البئر، وإن كان مجرد اللطم لا يهلك دون البئر، لكن يحال بالحكم[١] على اللطم، لا على التردية التي ظهر بها الهلاك، دون ما تقدم.

وبهذا الاعتبار سمى الفقهاء الأسباب عللاً، فقالوا: «علة القصاص القتل، وعلة القطع السرقة» ولم يلتفتوا إلى المحل والشرط.

فعلى هذا المأخذ - أيضاً -: يجوز أن يسمى التماثل المطلق علة.

١ــ نهاية ٣٤١ من ٢م.

وإذا عرف هذا المأخذ، فمن قال «مجرد التماثل هل هو علة؟» فيقال له: «ما الذي(١) تفهم من العلة، وما الذي تعني بها»؟

فإن عنيت بها الموجب للحكم، فهذا بمجرده لا يوجب، فلا يكون علة، وهذا(٢) هو اللائق بمن غلب عليه طبع الكلام.

ولهذا أنكر الأستاذ أبو إسحاق تخصيص العلة وإن كانت منصوصة، وقال: «يصير التخصيص قيداً مضموماً إلى العلة، ويكون المجموع هو العلة، وانتفاء الحكم عند انتفاء المجموع وفاء بالعلة، وليس بنقض لها»(٣).

وإن عنيت به الباعث، أو ما يظهر الحكم به عند الناظر - وإن غفل عن غيره -، فيجوز تسميته علة.

هذا حكم النظر في التسمية في حق المجتهد.

أما الاحتراز في الجدل، فهو تابع للاصطلاح، ويقبح أن يكلف الاحتراز فيه فيقول: تماثل في غير المصراة، وشدة في غير ابتداء الإسلام، وما يجري مجراه.

واعلم: أن العلة إن أخذت من العلة العقلية، لم يكن للفرق بين المحل والعلة [الشرعية](٤) والشرط معنى، بل العلة المجموع،

١ـ نهاية ٢٥٦/ب من ص.

٢ـ نهاية ٣٢٠/ب من د.

٣ـ راجع كلامه بالتفصيل في التبصرة ص٤٦٦ وما بعدها.

٤ـ ساقطة من م، د.

والمحل والأهل وصف من أوصاف العلة.

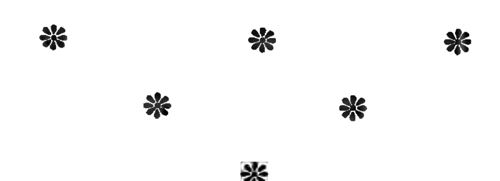
ولا فرق بين الجميع، لأن العلة هي العلامة، وإنما العلامة جملة الأوصاف والإضافات.

نعم، لا ينكر ترجيح البعض على البعض في أحكام الضمان وغيرها، إذ يحال الضمان على المُرَدي دون الحافر، وإن كان الهلاك لا يتم إلا بهما، لنوع من الترجيح.

وكذلك لا ينكرون أن تعجيل الزكاة قبل الحول لا يدل على تعجيل الزكاة قبل تمام النصاب، وإن كان كلٍ واحد لابد منه.

لكن، ربما لا ينقدح للمجتهد التسوية بين جميع أجزاء العلة، ويراها متفاوتة في مناسبة الحكم، ولا يمتنع - أيضاً - الاصطلاح على التعبير عن البعض بالمحل، وعن البعض بركن العلة.

وهذا فيه كلام طويل ذكرناه في كتاب شفاء الغليل، ولم نورده - ها هنا -، لأنها مباحث فقهية قد استوفيناها في الفقه، فلا نطول الأصول بها.



«مسألة»

اختلفوا في تعليل الحكم بعلتين(1).

والصحيح - عندنا -: جوازه، لأن العلة الشرعية علامة، ولا يمتنع نصب علامتين(2) على شيء واحد.

وإنما يمتنع هذا في العلل العقلية.

ودليل جوازه: وقوعه.

فإن من لمس، ومس، وبال، في وقت واحد، ينتقض وضوؤه، ولا يحال على واحد من هذه الأسباب.

ومن (3) أرضعتها زوجة أخيك وأختك - أيضاً -، أو جمع لبنهما، وانتهى إلى حلق المُرْضَع(4) في لحظة واحدة، حرمت عليك، لأنك خالها وعمها، والنكاح فعل واحد، وتحريمه حكم واحد، ولا يمكن أن يحال على الخؤلة دون العمومة، أو بعكسه، ولا يمكن أن يقال هما تحريمان(5) وحكمان، بل التحريم له حد واحد، وحقيقة

1- راجع هذه المسألة في الإحكام للآمدي ٤٣/٣، وتيسير التحرير ٢٣/٤، وابن الحاجب ٢٢٣/٢.

2- نهاية ١/٢٥٧ من ص.

3- نهاية ٣٤٢ من ٢م.

4- ص: المرضعة، د: المرتضع.

5- نهاية ١/٢٢١ من د.

واحدة، ويستحيل اجتماع مثلين.

نعم، لو فرض رضاع ونسب، فيجوز أن يرجح النسب لقوته.

أو اجتمع رِدَّة، وعِدَّة، وحيض، فيحرم الوطء، فيجوز أن يتوهم تعديد التحريمات.

ولو قَتَلَ وارتد، فيجوز أن يقال المستحق قتلان، ولو قتل شخصين، فكذلك.

ولو باع حراً، بشرط خيار مجهول، ربما قيل: علة البطلان الحرية دون الخيار.

فهذه أوهام، ربما تنقدح في بعض المواضع، وإنما فرضناه في اللمس والمس، والخؤلة والعمومة، لدفع هذه الخيالات.

فدل هذا على: إمكان نصب علامتين على حكم واحد، وعلى وقوعه - أيضاً -.

فإن قيل: فإذا قاس المعلل على أصل بعلة، فذكر المعترض علة أخرى في الأصل، بطل قياس المعلل، وإن أمكن الجمع بين علتين فَلِمَ يقبل هذا الاعتراض!

فنقول: إنما يبطل به استشهاده بالأصل إن كان علته ثابتة بطريق المناسبة المجردة دون التأثير، أو بطريق العلامة الشبهية.

أما إن كان بطريق التأثير، أعني ما دل النص أو الإجماع على كونه علة، فاقتران علة أخرى بها لا يفسدها، كالبول والمس، والخؤلة والعمومة في الرضاع، إذ دل الشرع على أن كل واحد من

المعنيين علة على حيالها.

أما إذا كان إثباته بشهادة الحكم والمناسبة، انقطع الظن بظهور علة أخرى.

مثاله: أن من أعطى إنساناً [شيئاً](1)، فوجدناه فقيراً(2)، ظننا أنه أعطاه لفقره، وعللنا به، [فإن وجدناه قريباً عللنا](3) بالقرابة.

فإن ظهر لنا الفقر بعد القرابة، أمكن أن يكون الإعطاء للفقر لا للقرابة، أو يكون لاجتماع الأمرين، فيزول ذلك الظن.

لأن تمام ذلك الظن بالسبر، وهو أنه لابد من باعث على العطاء، ولا باعث إلا الفقر، فإذاً هو الباعث، أو لا باعث إلا القرابة، فإذاً هو الباعث، فإذا ظهرت علة أخرى، بطلت إحدى مقدمتي السبر، وهو أنه لا باعث إلا كذا. وكذلك عتقت بريرة تحت عبد، فخيرها النبي عليه السلام(4).

فيقول: أبو حنيفة: خيرها لملكها نفسها، ولزوال قهر الرق عنها، فإنها كانت مقهورة في النكاح، وهذا مناسب، فيبنى عليه تخييرها، وإن عتقت تحت حر(5).

1ـ ساقطة من م.

2ـ نهاية ٢٥٧/ب من ص.

3ـ ساقطة من د.

4ـ تقدم تخريجه.

5ـ راجع مذهب أبي حنيفة في ذلك في كتاب فتح القدير ٤٩٥/٢.

فقلنا: لعله خيرها لتضررها بالمقام تحت عبد، ولا يجري[1] ذلك في الحر، فكيف يلحق به.

وإمكان هذا يقدح في الظن الأول، فإنه لا دليل له عليه إلا المناسبة، ودفع الضرر - أيضاً - مناسب، وليست[2] الحوالة على ذلك أولى من هذا، إلا أن يظهر ترجيح لأحد المعنيين.

وأما مثال العلامة الشبهية، فعلة الربا.

فإنه لم يذهب أحد إلى الجمع بين القوت والطعم والكيل؛ لكون[3] كل واحد علة، لأنه لم يقم دليل من جهة النص والإجماع [على كون كل واحد مؤثراً على حيالة كما في العمومة والخؤلة، واللمس والمس][4]، بل طريقه إظهار الضرورة في طلب علامة ضابطة، مميزة مجرى الحكم عن موقعه، إذ جري الربا في الخبز والعجين، مع زوال اسم البر، فلا يتم النظر إلا بقولنا: «ولابد من علامة، ولا علامة أولى من الطُعْم، فإذاً هو العلامة».

فإذا ظهرت علامة أخرى مساوية، بطلت المقدمة الثانية من النظر، فانقطع الظن.

والحاصل: أن كل تعليل يفتقر إلى السبر فمن ضرورته اتحاد

١ـ نهاية ٣٤٣ من م٢.

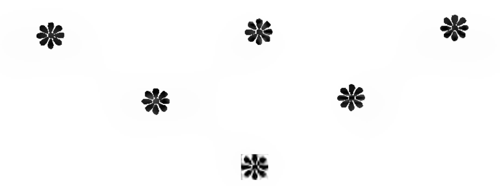
٢ـ نهاية ٢٣١/ب من د.

٣ـ م: على أن، ص: ليكون.

٤ـ ساقطة من م.

العلة، وإلا انقطع شهادة الحكم للعلة، وما لا يفتقر إلى السبر، كالمؤثر، فوجود علة أخرى لا يضر.

وقد ذكرنا هذا في خواص هذه الأقيسة.



«مسألة»

اختلفوا في اشتراط العكس في العلل الشرعية(1).

وهذا الخلاف(2) لا معنى له، بل لابد من تفصيل.

وقبل التفصيل، إعلم: أن العلامات الشرعية دلالات، فإذا جاز اجتماع دلالات، لم يكن من ضرورة انتفاء بعضها انتفاء الحكم.

لكنا نقول: إن لم يكن للحكم إلا علة واحدة، فالعكس لازم، لا لأن انتفاء العلة يوجب انتفاء الحكم، بل، لأن الحكم لابد له من علة، فإذا اتحدت العلة وانتفت، فلو بقي الحكم لكان ثابتاً بغير سبب.

أما حيث تعددت العلة، فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء بعض العلل، بل عند انتفاء جميعها.

والذي يدل على لزوم العكس عند اتحاد العلة: أنا إذا قلنا «لا تثبت الشفعة للجار، لأن ثبوتها للشريك معلل بعلة الضرر اللاحق من التزاحم على المرافق المتخذة من المطبخ والخلاء والمطرح للتراب ومصعد السطح وغيره».

1ـ المقصود بالعكس: "عدم الحكم لعدم العلة" فهل يلزم لصحة العلة أن ينعدم الحكم عند انعدام تلك العلة. فراجع تفصيلات المسألة في المحصول 2ـ355/2، والإحكام للآمدي 42/3، تيسير التحرير 22/4، نهاية السول 183/4.

2ـ نهاية 258/أ من ص.

فلأبي حنيفة أن يقول: هذا لا مدخل له في التأثير، فإن الشفعة ثابتة في العَرْصة البيضاء [وما لا مرافق له](١).

فهذا الآن عكس، وهو لازم، لأنه يقول: لو كان هذا مناطاً للحكم لانتفى الحكم عند انتفائه.

فنقول: السبب فيه «ضرر مزاحمة الشركة».

فيقول: لو كان كذلك لثبت في شركة العبيد والحيوانات والمنقولات.

فإن قلنا: ضرر الشركة فيما يبقى ويتأبد.

فيقول: فلتجز في الحمام الصغير، وما لا ينقسم.

فلا يزال يؤاخذنا بالطرد والعكس، وهي مؤاخذة صحيحة، إلى أن نعلل بضرر مؤنة القسمة، ونأتي بتمام قيود(٢) العلة، بحيث(٣) يوجد الحكم بوجودها، ويعدم بعدمها.

وهذا لمكان أنا أثبتنا هذه العلة بالمناسبة وشهادة الحكم لها، لوروده على وفقها، وشرط مثل هذه العلة الاتحاد، وشرط الاتحاد العكس.

فإن قيل: ولفظ العكس، هل يراد به معنى سوى انتفاء الحكم عند انتفاء العلة.

١ـ ص: ولا مدخل له في التأثير.

٢ـ نهاية ٣٢٢/أ من د.

٣ـ نهاية ٣٤٤ من ٢م.

قلنا: هذا هو المعنى الأشهر.

وربما أطلق على غيره بطريق التوهم، كما يقول الحنفي: لما لم يجب القتل بصغير المثقل، لم يجب بكبيره.

بدليل: عكسه، وهو أنه لما وجب بكبير الجارح، وجب بصغيره.

وقالوا: لما سقط بزوال[1] العقل جميع العبادات، ينبغي أن يجب برجوع العقل جميع العبادات.

- وهذا فاسد؛ لأنه لا مانع من أن يرد الشرع بوجوب القصاص بكل جارح، وإن صغر، ثم يخصص في المثقل بالكبير.

ولا بعد في أن يكون العقل شرطاً في العبادات، ثم لا يكفي مجرده للوجوب، بل يستدعي شرطاً آخر.

* * *

* *

*

١ـ نهاية ٢٥٨/ب من ص.

«مسألة»

العلة القاصرة صحيحة[1].

وذهب أبو حنيفة إلى إبطالها[2].

ونحن نقول: أولاً ينظر المناظر في استنباط العلة، وإقامة الدليل على صحتها، بالإيماء، أو بالمناسبة أو تضمن المصلحة المبهمة، ثم بعد ذلك ينظر، فإن كان أعم من النص عدى حكمها، وإلا اقتصر.

فالتعدية فرع الصحة، فكيف يكون ما يتبع الشيء مصححاً له.

فإن قيل: كما أن البيع يراد للملك، والنكاح للحل، فإذا تخلفت فائدتهما، قيل: «إنهما باطلان»، فكذلك العلة، تراد لإثبات الحكم بها في غير محل النص، فإذا لم يثبت بها حكم، كانت باطلة، لخلوها عن الفائدة.

وللجواب منهاجان:

أحدهما: أن نسلم عدم الفائدة.

١ـ راجع هذا الرأي في المعتمد ٨٠١/٢، البرهان ١٠٨٠/٢، والمحصول ٢ـ٤٢٣/٢، والإحكام للآمدي ٢٩/٣.

٢ـ مذهب الحنفية في أصول السرخسي ١٥٩/٢، كشف الأسرار ٣٨٩/٣، التلويح على التوضيح ٦٦/٢، تيسير التحرير ٥/٤.

ونقول: إن عنيتم بالبطلان «أنها لا يثبت بها حكم في غير محل النص»، فهو مسلم.

ونحن لا نعني بالصحة: إلا أن الناظر ينظر، ويطلب العلة، ولا ندري أن ما سيفضي إليه نظره قاصر أو متعد، ويصحح العلة بما يغلب على ظنه، من مناسبة، أو مصلحة، أو تضمن مصلحة، ثم يعرف بعد ذلك تعديه أو قصوره، فما ظهر من قصوره لا ينعطف فساداً على مأخذ [ظنه ونظره و](١) لا ينزع من قلبه ما قرّ في نفسه من التعليل.

فإذا فسرنا الصحة بهذا القدر، لم يمكن جحده.

وإذا فسروا البطلان بما ذكروه، لم نجحده.

وارتفع الخلاف.

الثاني: أنا لا نسلم عدم الفائدة، بل له فائدتان:

الأولى: معرفة باعث الشرع ومصلحة الحكم؛ استمالة للقلوب إلى الطمأنينة والقبول بالطبع، والمسارعة إلى التصديق، فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة الجارية على ذوق المصالح أميل منها إلى قهر التحكم ومرارة التعبد.

ولمثل هذا الغرض استحب الوعظ وذكر محاسن(٢) الشريعة ولطائف معانيها.

١ــ م: ظنه ونظره... د، ص: نظره و..

٢ــ نهاية ٢٣٢/ب من د.

وكون المصلحة مطابقة للنص(١) وعلى قدر حده(٢)، يزيدها حسناً وتأكيداً.

فإن قيل(٣): هذا إنما يجري في المناسب، دون الأوصاف الشبهية، مثل النقدية في الدراهم والدنانير، وقد جوزتم التعليل بمثل هذه العلة القاصرة.

قلنا: تعريف الأحكام بمعان توهم الاشتمال على مصلحة ومناسبة أقرب إلى العقول من تعريفها بمجرد الإضافة إلى الأسامي، فلا تخلو من فائدة.

ثم إن لم تجر هذه الفائدة في العلة الشبهية، فالفائدة الثانية جارية [في العلة الشبهية](٤).

الفائدة الثانية: المنع من تعدية الحكم عند ظهور علة أخرى متعدية إلا بشرط الترجيح.

فإن قيل: تمتنع تعدية الحكم لا بظهور علة قاصرة، بل بأن لا تظهر علة متعدية فأي حاجة إلى العلة القاصرة!، وإن ظهرت علة متعدية فلا يمتنع التعدي(٥) بالعلة القاصرة، بل يعلل الحكم في

١ـ نهاية ٢٥٩/أ من ص.

٢ـ م: حذفه.. وهي مطموسة في د.

٣ـ نهاية ٣٤٥ من م٢.

٤ـ ساقطة من م، د.

٥ـ م: التعليل.

الأصل بعلتين، وفي الفرع بعلة واحدة.

قلنا: ليس كذلك، فإن كل علة مخيلة أو شبهية، فإنما تثبت بشهادة الحكم، وتتم بالسبر، وشرطه الاتحاد - كما سبق -.

فإذا ظهرت علة أخرى انقطع الظن.

فإذا ظهرت علة متعدية، يجب تعدية الحكم.

فإن أمكن التعليل بعلة قاصرة، عارضت المتعدية ودفعتها، إلا إذا اختصت المتعدية بنوع ترجيح.

فإذا أفادت القاصرة دفع المتعدية التي تساويها، والمتعدية دفع القاصرة، وتقاوما، بقي الحكم مقصوراً على النص، ولولا القاصرة لتعدى الحكم.

فإن قيل: إنما تصح العلة بفائدتها الخاصة بها، وفائدة العلة الحكم [في الفرع][1] دون حكم الأصل، فإن حكم الأصل ثابت بالنص، لا بالعلة، إنما الذي يثبت بالعلة حكم الفرع، إذ فائدتها تعدية الحكم، فإذا لم تكن تعدية، فلا حكم للعلة.

قلنا: قولكم «فائدة العلة حكم الفرع» - محال؛ لأن علة [تحريم الربا في][2] البر طعم البر، ولا يحرم الأرز[3] بطعم البر، بل

١- م: بالفرع.

٢- ساقطة من ص، د.

٣- م: الذرة، د: الرز.

بطعم الأرز[1]، فحكم الفرع فائدة علة في الفرع، لا فائدة علة في الأصل.

وقولكم «حكمها التعدية».

- محال؛ فإن لفظ التعدية تجوّز واستعارة، وإلا فالحكم لا يتعدى من الأصل إلى الفرع، بل يثبت في الفرع مثل حكم الأصل، عند وجود مثل تلك العلة[2]، فلا حقيقة للتعدي.

ويتولد من هذا النظر:

«مسألة»

وهي: أن العلة إذا كانت متعدية، فالحكم في محل النص يضاف إلى العلة أو إلى النص.

فقال أصحاب الرأي: يضاف إلى النص، لأن الحكم مقطوع به في المنصوص، والعلة مظنونة، فكيف يضاف مقطوع إلى مظنون[3].

وقال أصحابنا: يضاف إلى العلة[4].

١- م: الذرة، د: الرز.

٢- نهاية ٢٥٩/ب من ص.

٣- راجع مذهبهم في شرح التلويح ٦٤/٢، وكشف الأسرار ٣١٦/٣، وتيسير التحرير ٢٩٤/٣.

٤- نسب هذا المذهب إلى الشافعية الآمدي في الإحكام ٥٢/٣، وانظر - أيضاً - ابن الحاجب ٢٣٢/٢، جمع الجوامع (مع العطار) ٢٧٣/٢.

- وهو نزاع لا تحقيق تحته.

فإنا لا نعني بالعلة إلا باعث الشرع على الحكم، فإنه لو ذكر جميع المسكرات بأسمائها، وقال[1] «لا تشربوا الخمر والنبيذ، وكذا وكذا»، ونص على جميع مجاري الحكم، لكان استيعابه مجاري الحكم لا يمنعنا من أن نظن أن الباعث له على التحريم[2] الإسكار.

فنقول: الحكم مضاف إلى الخمر والنبيذ بالنص، ولكن الإضافة إليه معلل بالشدة، بمعنى: أن باعث الشرع على التحريم هو الشدة.

وقولهم: إنه مظنون.

فنقول: ونحن لا نزيد على أن نقول: «نظن أن باعث الشرع الشدة»، فلا يسقط هذا الظن باستيعاب مجاري الحكم.

ولا حجر علينا في أن نصدق، فنقول: إنما نظن كذا، مهما ظننا ذلك.

فإن قيل: الظن جهل، إنما يجوز لضرورة العمل، والعلة القاصرة لا يتعلق بها عمل، فلا يجوز الهجوم عليها برجم الظنون.

- وعند هذا كاع بعض الأصحاب، وقال: إن كانت منصوصة جاز إضافة الحكم إليها في محل النص، كالسرقة مثلا، وإلا فلا.

١- نهاية ٣٣٣/أ من د.

٢- نهاية ٣٤٦ من م٢.

ونحن نقول: لا مانع من هذا الظن للفائدتين المذكورتين:

إحداهما: استمالة القلوب إلى حسن التصديق والانقياد، وأكثر المواعظ على هذه الصفة ظنية، وخلقت طباع الآدميين مطيعة للظنون، بل للأوهام، وأكثر بواعث الناس على أعمالهم وعقائدهم في مصادرهم ومواردهم ظنون.

الفائدة الثانية: مدافعة العلة المعارضة له - كما سبق -.

* * *

* *

*

خاتمة لهذا الباب

[فيما](١) يفسد العلة قطعاً

[وما](٢) يفسدها ظناً واجتهاداً

ومثارات فساد العلل القطعية أربعة:

الأول: الأصل.

وشروطه أربعة:

الأول: أن يكون حكماً شرعياً .

فإن كان(٣) عقلياً ، فلا يمكن أن يعلل بعلة تثبت حكماً سمعياً .

الثاني: أن يكون حكم الأصل معلوماً بنص أو إجماع.

فإن [كان](٤) مقيساً على أصل، فهو فرع، فالقياس عليه باطل قطعاً إن لم يكن الجامع هو علة الأصل الأول.

وإن كان هو تلك العلة، فتعيين الفرع - مع إمكان القياس على الأصل - عبث بلا فائدة .

والثالث: أن يكون الأصل قابلاً للتعليل.

١- ص، د: في تمييز.

٢- د، د: عما.

٣- نهاية ٣٦٠/أ من ص.

٤- ساقطة من د.

لا كوجوب شهر رمضان، وتقدير صلاة المغرب بثلاث ركعات، وأمثاله.

وكان هذا فاسداً من جهة عدم الدليل على صحة العلة.

الرابع: أن يكون الأصل المستنبط منه غير منسوخ.

فإن المنسوخ كان أصلاً، وليس هو الآن أصلاً.

وليس من هذا القبيل قياس رمضان على صوم عاشوراء في التبييت، فإن من سلم وجوبه في ابتداء الإسلام، وسلم افتقاره إلى التبييت، لم يبعد أن يستشهد به على رمضان، الذي أبدل وجوب عاشوراء به، فإن المنسوخ نفس الوجوب، وليس نقيس في الوجوب، لكن، في مأخذ دلالة(1) الوجوب(2) على الحاجة إلى التبييت.

وهذا - أيضاً - وإن [كان قريباً](3)، فلا يخلو عن نظر.

* * *

المثار الثاني: أن يكون من جهة الفرع.

وله وجوه ثلاثة:

1- نهاية ٣٤٧ من ٢م.

2- نههاية ٢٢٣/ب من د.

3- ص، د: قربناه.

الأول: أن يثبت في الفرع خلاف حكم الأصل.

مثاله: قوله: بلغ برأس [المال في السلم](١) أقصى مراتب الأعيان، فليبلغ بعوضه أقصى مراتب الديون، قياساً لأحد العوضين على الآخر.

- وهذا باطل قطعاً، لأنه خلاف صورة القياس، إذ القياس لتعدية الحكم، وليس هذا تعدية.

الثاني: أن تُثْبِت العلة في الأصل حكماً مطلقاً، ولا يمكن أن تثبت في الفرع إلا بزيادة أو نقصان.

فهو باطل قطعاً، لأنه ليس على صورة تعدية الحكم، فلا يكون قياساً.

مثاله: قولهم «شرع في صلاة الكسوف ركوع زائد، لأنها صلاة تشرع فيها الجماعة، فتختص بزيادة، كصلاة الجمعة، فإنها تختص بالخطبة(٢)، وصلاة العيد، فإنها تختص بالتكبيرات.

- وهذا فاسد، فإنه ليس يتمكن من تعدية الحكم على وجهه وتفصيله.

الثالث: أن لا يكون الحكم اسماً لغوياً.

فقد بينا أن اللغة لا تثبت قياساً، وتلك المسألة قطعية [-

١ـ ص، د: مال السلم.

٢ـ نهاية ٢٦٠/ب من ص.

عندنا -](1)، وربما جعلها قوم مسألة اجتهادية.

وإثبات اسم الزنا والسرقة والخمر للائط والنباش والنبيذ من هذا القبيل، فكان هذا بالمثار الأول أليق.

* * *

المثار الثالث: أن يرجع الفساد إلى طريق العلة.

وهو على أوجه:

الأول: انتفاء دليل على صحة العلة، فإنه دليل قاطع على فسادها.

فمن استدل على صحة علته «بأنه لا دليل على فسادها»، فقياسه باطل قطعاً.

وكذلك إن استدل بمجرد الاطراد إن لم ينضم إليه سبر.

وربما رأى بعضهم إبطال الطرد في محل الاجتهاد.

الثاني: أن يستدل على صحة العلة بدليل عقلي، فهو باطل قطعاً. فإن كون الشيء علة للحكم أمر شرعي.

1ـ ساقطة من م.

الثالث: أن تكون العلة رافعة(١) للنص، ومناقضة لحكم منصوص.

فالقياس على خلاف النص باطل قطعاً، وكذا على خلاف الإجماع.

وكذلك ما يخالف العلة المنصوصة، كتعليل تحريم الخمر بغير الإسكار المثير للعداوة والبغضاء.

وليس التعليل بالكيل من هذا الجنس، وإن رَفَع(٢) قوله «لا تبيعوا الطعام بالطعام» لأنه إيماء إلى التعليل بالطعم، وليس بصريح لا يقبل التأويل.

وليس من هذا القبيل التعليل بعلة غير علة صاحب الشرع، مع تقرير العلة المنصوصة، فإن النص على علة واحدة لا يمنع وجود علة أخرى، ولذلك يجوز تعليل الحكم بغير ما علل(٣) به الصحابة إذا لم ترفع(٤) علتهم، إذ لم يكن فرض الصحابة استنباط جميع العلل.

* * *

١ـ م: دافعة.

٢ـ م: دفع.

٣ـ نهاية ٢٢٤/أ من د.

٤ـ م: تدفع.

المثار الرابع: وضع القياس في غير موضعه.

كمن أراد أن يثبت أصل القياس أو أصل خبر الواحد بالقياس، فقاس الرواية على الشهادة .

وكذلك(١) المسائل الأصولية والعقلية، لا سبيل إلى إثباتها بالأقيسة الظنية، فاستعمال القياس فيها وضع له في غير موضعه.

هذه(٢) المفسدات القطعية.

١ـ نهاية ٣٤٨ من ٢م.

٢ـ نهاية ٣٦١/أ من ص.

القسم الثاني

في

المفسدات الظنية الاجتهادية

التي نعني بفسادها: أنها فاسدة عندنا، وفي حقنا إذ[1] لم تغلب على ظننا، وهي صحيحة في حق من غلبت على ظنه.

ومن قال «المصيب واحد»، فيقول: هي فاسدة في نفسها، لا بالإضافة، إلا أني أجوز أن أكون أنا المخطىء.

وعلى الجملة: لا تأثيم في محل الاجتهاد، ومن خالف الدليل القطعي فهو آثم.

وهذه المفسدات تسع:

الأول: العلة المخصوصة باطلة عند من لا يرى تخصيص العلة، صحيحة عند من يبقى ظنه مع التخصيص.

الثاني: علة مخصصة لعموم القرآن، هي صحيحة عندنا، فاسدة عند من رأى تقديم العموم على القياس.

الثالث: علة عارضتها علة تقتضي نقيض حكمها، فاسدة عند

١ــ م: إذا.

من يقول المصيب واحد، [ليست فاسدة][1] عند من صوب كل مجتهد.

وهما علامتان [لضدين في حق مجتهدين][2]، وفي حق مجتهد واحد في حالتين.

فإن اجتمعا في حالة واحدة، فقد نقول: إنه يوجب التخيير - كما سيأتي -.

الرابع: أن لا يدل على صحتها إلا [الاطراد والانعكاس][3].

وقد يقال: ما يدل عليه مجرد الاطراد، فهو - أيضاً - في محل الاجتهاد.

الخامس: أن يتضمن زيادة على النص.

كما في مسألة الرقبة الكافرة.

السادس: القياس في الكفارات والحدود.

وقد ذكرنا في هذا ما يظن أنه يرفع الخلاف.

السابع: ذهب قوم إلى أنه لا يجوز انتزاع العلة من خبر الواحد، بل ينبغي أن تؤخذ من أصل مقطوع به.

- وهذا فاسد، ولا يبعد من أن يكون فساده مقطوعاً به.

الثامن: علة تخالف مذهب الصحابة.

١ـ م: صحيحة.

٢ـ م: لحكمين في حق المجتهدين.

٣ـ م: الطرد والعكس.

وهي فاسدة عند من يوجب اتباع الصحابة.

وإن كان المنع من تقليد الصحابي مسألة اجتهادية، فهذا مجتهد فيه.

ولا يبعد أن نقول: بطلان ذلك المذهب مقطوع به.

التاسع: أن يكون وجود العلة في الفرع[1] مظنوناً لا مقطوعاً به.

وقد ذكرنا فيه خلافاً[2] - والله أعلم -.

هذه هي المفسدات.

ووراء هذا اعتراضات: مثل المنع، وفساد الوضع، وعدم التأثير، والكسر، والفرق، والقول بالموجب، والتعدية والتركيب.

وما يتعلق فيه تصويب نظر المجتهدين قد انطوى تحت ما ذكرناه.

وما لم يندرج تحت ما ذكرناه، فهو نظر جدلي، يتبع شريعة الجدل التي وضعها الجدليون باصطلاحهم، فإن لم يتعلق بها فائدة دينية، فينبغي أن نشح على الأوقات أن نضيعها بها وتفصيلها.

وإن تعلق بها فائدة من ضم نشر الكلام، ورد كلام المناظرين إلى مجرى الخصام، كيلا يذهب كل واحد عرضاً وطولاً في كلامه،

١ــ نهاية ٣٦١/ب من ص.

٢ــ نهاية ٣٢٤/ب من د.

منحرفاً [1] عن مقصد نظره، فهي ليست فائدة من جنس أصول الفقه، بل هي من علم الجدل، فينبغي أن تفرد بالنظر، ولا تمزج بالأصول التي يقصد بها تذليل طرق الاجتهاد للمجتهدين.

وهذا آخر القطب الثالث، المشتمل على طرق استثمار الأحكام، إما من صيغة اللفظ وموضوعه، أو إشارته ومقتضاه ومعقوله ومعناه، وقد استوفيناه، والله أعلم.

* * *

* *

*

١ـ نهاية ٣٤٩ من م٢.

تنبيه من المحقق

بنهاية الكلام عما يفسد العلة قطعاً وما يفسدها ظناً واجتهاداً، وهو نهاية كتاب القياس، ينتهي الجزء الثالث، وسيتلوه ـ بإذن الله تعالى ـ الجزء الرابع، وهو خاص بالمجتهد والمقلد، بحسب التجزئة التي رأيتها، حيث وضعت المقدمات المنطقية، والقطب الأول ـ وهو الأحكام ـ في الجزء الأول، والقطب الثاني ـ وهو الأدلة ـ في الجزء الثاني والقطب الثالث ـ وهو طرق الاستنباط ـ في الجزء الثالث. والقطب الرابع ـ وهو في المجتهد والمقلد ـ في الجزء الرابع.

مع العلم: أن الإمام الغزالي لم يجزيء كتابه، والنسخ المطبوعة بأجزاء معينة هي من تقسيم الذي قام بطبع الكتاب وإخراجه.

الفهـــــرس

فهرس موضوعات الجزء الثالث
من كتاب « المستصفـــى »

القطب الثالث
كيفية استثمار الأحكام من مثمرات الأصول

أقسام الفن الثالث

القسم الأول

المجمل والمبين

الأمر والنهي

القول
في
صيغة النهي

القسم الرابع
من النظر في الصيغة
القول في العام والخاص

الاستثناء

القول
في
المطلق والمقيد

الفن الثاني
في
الفحوى والإشارة

القول

في

درجات دليل الخطاب

القول
في دلالة أفعال النبي ﷺ
وسكوته واستبشاره

وفيه فصول

كتاب

القياس

القول

في

شبه المنكرين للقياس والصائرين إلى حظره

من جهة الكتاب والسنة

القول
في
الشبه المعنوية للمنكرين للقياس

الباب الثاني

في

طريق إثبات علة الأصل

وكيفية إقامة الدلالة على صحة آحاد الأقيسة

القسم الأول

إثبات العلة بأدلة نقلية

القسم الثاني
في
إثبات العلة بالإجماع

القسم الثالث
في
إثبات العلة بالاستنباط وطرق الاستدلال

القول

في

المسالك الفاسدة في إثبات علة الأصل

الباب الثالث

قياس الشبه

ملاحظة: ستكون الفهارس التفصيلية لهذا الجزء في نهاية الجزء الرابع - إن شاء الله -.